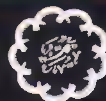
برتران بادي



الدولة المستوردة

تغريب النظام السياسي





مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

الدولة المستورَدة

تغريب النظام السياسي

تترافق الهيمنة السياسية للغرب على "دول الجنوب"، منذ عصر الأنوار، بهيمنةٍ ثقافية أكثر قوة. هذا إن لم تكن مقدمة وتمهيدًا لها. كما أن تصفية الاستعمار -التي كان من المفترض أن تمنح مجتمعات العالم الثالث وسيلة للعثور على تنظيم يتطابق مع تقاليدها- زادت من حدة هذه الظاهرة.

وبالتوازي مع استخدام خطاب يتبنى القطيعة مع الغرب، يقوم زعماء الجنوب باستيراد القانون ونموذج التنمية والنظام الديمقراطي التمثيلي الغربي، حتى وإن كانوا يكيفونه مع أنظمتهم. إن هؤلاء القادة والمحيطين بهم ومثقفيهم، يفكرون ويتحركون وينشأون وفقًا للنماذج الغربية.

لكن، وربما باستثناء حالة اليابان، يخفق هذا التغريب لاستحالة استنباته في عالم الجنوب. ويعكس هذا الإخفاق التطورات التي عرفها العالم المعاصر منذ عام ١٩٤٥؛ فيسلط الضوء على تاريخ الهند والعالم العربي وإفريقيا وأمريكا اللاتينية والصين، بل وحتى على الشكوك التي تواجهها النهضة اليابانية اليوم. وعلى عكس توقعات النخب، كان التغريب الفاشل سببًا في العديد من الأزمات المجتمعية، وعاملاً للفوضى في العلاقات الدولية.

إنّ عالَمًا يعاني من عدم التجانس، وعاجز على توحيد قواعد اللعبة والاعتراف بالاختلافات، يشكِّل -دون شك- أكبر التهديدات التي تواجه الإنسانية.

الثمن: ١٣ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-977-6459-18-2



مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

الدولة المستورَدة

تغريب النظام السياسي

برتران بادي

الدولة المستورَدة
تغريب النظام السياسي

نقله إلى العربية:

لطيف فرج

مراجعة:

عومرية سُلطاني

مدارات للأبحاث والنشر

MADARAT for Research and Publishing



هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب:

L'Etat importé: L'occidentalisation de l'ordre politique

by: Bertrand Badie

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٦/٢٥٨١٣

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-18-2

الطبعة الأولى لمدارات للأبحاث والنشر: يناير ٢٠١٧م.

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية

٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢

info@madarat-rp.com

Cet ouvrage a bénéficié du programme Taha Hussein d'aide à la publication de l'Institut français d'Egypte/Ambassade de France en Egypte.

استفاد هذا العمل بدعم برنامج طه حسين لدعم النشر بالمعهد الفرنسي بمصر/سفارة فرنسا بمصر.

المحتويات

الجزء الثالث

تعميم كوني فاشل وانحراف مبدع

مَدخل

لم ينتهِ التاريخ بعدُ؛ فقد أثبت القرن العشرون فشل العديد من الأنظمة الشمولية، ووضع نهايةً للمغامرة الاستعمارية في صيغتها التقليدية على الأقل. لقد أسفرت موجة الاستقلالات الوطنية، خلال رَدْح من الزمان، عن تزايد أعداد الدول مع تماثل أشكالها في كل مكان تقريبًا على سطح الكرة الأرضية. أدت هذه الموجة إلى تكوين "عالم ثالث" شاسع؛ وهي التسمية المضللة التي كانت توحي بأنه يمر بمرحلة تدريبية في عالم يخضع لمعايير موحَّدة، بحيث ينتهي به الطريق إلى النموذج الديمقراطي الذي يصبح، في غياب نماذجَ أخرى، هو النهاية الحتمية للتاريخ.

بيد أن هذه الرؤى التي تنتمي إلى المدرسة "التنموية" تفقد ما تبقّى لها من أساس نظري بعد أن تبدّد حلم عالم الدول التي تتقارب على خط التطور، وبعد أن تهاوت أسطورة التقدم المنتظم والمستمر. اليوم، تجاوزت العلوم الاجتماعية النظرية التنموية إلى ما بعدها حيث يمكن القول أن الأمر يبدو أكثر وضوحًا على الأقل. ذلك أن الوقائع فعلت

فعلها، فمسيرة الدول في أفريقيا واسيا خلال الثلث الأخير من هذا القرن لم تتم على منوال النماذج المبشَّر بها؛ فلم تنبثق دولة عصر الأنوار، ولم تتطور مؤشرات المنافسة السياسية، ولم تتقارب التصورات بشأن الشكل الذي ينبغي ان تتخذه الدولة. والواضح أن هذه الحقيقة الجلية لا تشكل أية أهمية لهذه النظرية ولا تُعتبَر كافية، لوحدها، لتقديم فرضيات جديدة؛ بل يخضع الأمر لمقتضيات أخرى؛ في الوقت الذي تكشف فيه البحوث التجريبية عن تناقضات عولمةٍ مفترضةٍ وتأثيراتها غير المتوقعة على عملية التنمية.

ترتكز العولمة على فكرة تكوين نظام دولي يستند على معايير وقيم وأهداف موحَّدة تستهدف دمج الإنسانية بأكملها داخله. وبطبيعة الحال تبدو هذه العملية المستَحْدَثة في التاريخ، وكأنها تدعم فريضة التقاء جميع الدول عند نقطة النموذج الأوحد، بل وترسخّها. والواقع أنها تضع قيوداً على هذه الفرضية حين تكشف عن العديد من حالات التنافر وعدم الاتساق: فهي عندما تسرّع من عملية استيراد النماذج الغربية إلى مجتمعات الجنوب، تكشف بذلك عن عدم التواؤم بينهما؛ وحين تحث المجتمعات في دول الأطراف على التكيُّف مع هذه النماذج، فهي تدفعها إلى محاولة ابتكار نماذج جديدة مع ما يحمله ذلك من احتمالات الفشل؛ وفي التعجيل بتوحيد العالم تشجع العولمةُ على التأكيد على الهويات الفردية؛ وعندما

تمنح النظام الدولي مركزًا للسلطة اكثر انتظامًا من أي وقتٍ مضى فإنها تتجه نحو زيادة نزاعاته. إن العولمةَ وهي تسعى لوضح نهايةٍ للتاريخ، إنما تدفعه على الفور نحو اتجاهاتٍ متعددة ومتناقضة.

النوع الأول من حالات عدم الاتساق هذه هو الأكثر أهمية؛ فقد أوضحت السنوات التالية لإنهاء الاستعمار بأن المحاكاة قد فشلت في جميع المجالات وبخاصة في المجال البِنْيوي. ومع ذلك فإن كل شيء يشير إلى عدم توقف عملية المحاكاة بل إلى اتساع نطاقها: والأكثر غرابة أيضًا أن الجهود المبذولة من أجل الاستيراد تتفوق في غالبية الأحيان على مساعي التصدير، إذ تتخذ نخب مجتمعات الجنوب مبادرة استعارة النماذج الغربية حتى وهي تستنكر ذلك وبشدة. كما لو أن منطق العولمة يسير بمنهج الخطأ الذي يقود إلى الخطأ فيسلب بذلك قدرة مجتمعات الأطراف على التطور. لا شك ان هذه الحلقة المفرغة ترتكز فعلًا على علاقات قوى، لكن الافتراض بأنها تتغذى على اعتبارات استراتيجية هو احتمال وارد أيضًا؛ لا سيما تلك المزايا الفردية العائدة على النخب المشارِكة فيها.

تجد المجتمعات غير الغربية نفسها إذن، ممزقة وحائرة على الدوام بين منطق التكيُّف ومنطق الابتكار. يوصف الأول باعتباره منطقًا "واقعيًّا؛ وهو منطق عقلاني يمتد على المدى القصير. أما المنطق الثاني فيندرج فكريًا على مدًى طويل لا يتأتى إلا بعد طول تمّعن. وكثيرًا ما يسعى

محترفو السياسة وعلماء الاجتماع نحو التوفيق بين المنطقين فيصفون ممارسات التهجين القسرية بأنها تمتلك بعض السمات المبتَكَرة. بيد أن هذه التوليفة محفوفة بالمخاطر، فهي هشَّة جدًا على نحوٍ خاص؛ ذلك أن المنطقين يعبّران في الواقع عن استراتيجيتين متجابهتين: ففي سياق الاستيراد الذي يتم على نطاق واسع وبلا رقابة كافية، يصبح الابتكار شعارًا طبيعيًا للمعارضة يستخدم للاحتجاج على السلطة أكثر مما يتم استخدامه لخلق أخرى. الدعوات الإحيائية هي، على هذا النحو، دعوات تقوم على التعبئة واستخدام المنابر للحشد، وهي تعتمد على الخطاب الشعبوي القائم على اتهام السلطة أكثر مما تصوغ برامج وتبني خططًا. المعان الخلافية التي تُنتجها هذه الدعوات تعمّق الهُوّة الموجودة أصلًا بين الحاكمين والمحكومين، كما تستنكر عمليات التّغْريب وتعظّم من مخاطرها، مما يحول دون ذيوع كل ما ينشد الكَوْنية.

هكذا نتلازم العولمة مع الإعلاء من شأن التَفَرد. ويبدو هذا الارتباط غريبًا لا سيما وأن العولمة تفرض شروطًا وتملك موارد وفيرة: إذ يرتكَّز توحيد النظام الدولي على إمكانات تقنية قوية تساعد على سهولة الحركة والاتصال والاعتماد المتبادل؛ وهي تستهدُف فعليًّا تقليص الخصُوصيّات وتطالب بالانتماء إلى نظام مشترك في المجالات القانونية والسياسية والاقتصادية وحتى الأخلاقية. لهذا لا يحوز التفرُّد المجابِه للعولمة

على وسائل القوة نفسها؛ بل يعتمد على تعبئة الموارد التي تفلت من المركز، ويتغذى خاصةً، على الاعتراضات وعلى أشكال المقاومة التي تثيرها عمليات التنميط الثقافي.

تقوم العولمة حين ذاك بإعادة بناء فكرة التبعية ذاتها؛ فالتصور الذي يدعو إلى نظامٍ دوليّ موحد قائم على عملية مركبة من نشر النماذج، يفترض في المقام الأول وجود بنية للسلطة تحكم العلاقات الدولية. هذه البنية ذات الهوية المركبة لا تخضع لأي مركز محدد وليست اقتصادية بحتة، كما لا يمكن اختزالها إلى مجرد لعبة قوى بين مجموعة من الفاعلين ولا بأنها "مؤامرة من متسلطين" على أي حال. إن خاصيتها الرئيسية هي أنها تخلق شبكات ومنافع تضم فاعلين من "الشمال" وفاعلين من "الجنوب" لهم مصالح وأهداف متنوعة للغاية. وحين تخلق العولمة السلطة، فإنها تخلق أشكال الاحتجاج الخاصة بها أيضًا، وتُنتج نزاعاتها الخاصة، ولديها خطوط الانقسام التي تميزها. ولأن العولمة ترتكز أساسًا على افتراض قدرتها على توحيد النماذج، فإنها تضفي على التوترات التي تحْدِثها صبغة ثقافية بالدرجة الأولى.

تحقق التبعية الثقافية إنجازات متناقضة، وهي طوباوية، مسلماتُها بسيطة، وعرضة للاستنكار بل وتتم شيطنتها أحيانًا بسبب ما تولّده من صراعات عنيفة؛ لكنها مع ذلك باقية وتمدد لتسيطر على تفاعلات

المسرح الدولي أكثر فأكثر. أشكال الغموض هذه تكشف ربما عن الفرضية المركزية التي ترى بأنه رغم هذه الاضطرابات الوظيفية؛ بل وبفضلها أحيانًا تمتع التبعية الثقافية بقدرة سياسية معتبرة جدًا وحاسمةٍ في عمل النظام الدولي، كما فيما تحققه المجتمعات التابعة من تقدم. فتصبح، على هذا النحو، فعّالة وعمليّة لمصدّريّ النماذج كما لأولئك الذين يستوردونها، سواء فيما تحققه من إنجازات أو بالنسبة للأسلوب الذي تُدار به إخفاقاتها الخاصة. هذه العالمية التي تُصاغ من الانتصارات والانتكاسات، ومن أشكال المقاومة والتوتر، تنبثق عنها مسارات جديدة للتاريخ، حبلى، ربما، بابتكارات تتحقق في المجتمعات غير الغربية، كما في داخل النظام الدولي.



الجزء الأول

تصدير

النماذج السياسية

لا يتم تصدير النماذج السياسية عن إدراك بالضرورة؛ والمؤكد أنه ما من دسيسة خلف ذلك، كما إنه ليس "مناورة غربية"، مثلما يميل خطاب العالم الثالث الحماسي إلى التأكيد عليه دون أساس موضوعي. غير أنه منذ قرنين من الزمان على الأقل، تغادر الأفكار والمؤسسات والممارسات السياسية والمعايير القانونية والوصفات الاقتصادية شواطئ أوروبا أو أمريكا الشمالية باتجاه الجنوب والشرق. وكثيرًا ما كان الاستعمار أو التوسع وسيلةً في نقل هذه الصادرات، لكن الأمر لم يجر على هذا النحو دائمًا، إذ كثيرًا ما حدث العكس مثلما تكشف عنه أمثلة الإمبراطورية العثمانية والصين واليابان حيث تمت عملية التصدير الأكثر فاعلية وانتشارًا، فالنظام الدولي المعولم بدأ منذ نهاية القرن السابع عشر بفضل بنية السلطة التي صارت تُشكّل هيكله، وتحت التأثير المستمر للطموح الكوني الذي يتضمنه البناء الغربي للمجال السياسي.

لا جدال إذن بأن ديناميية التبعية تتعاضد مع الهوية الكونية فتساهمان في منح الغرب نوعًا من الوحدة، على المستوى التحليلي على الأقل. إن المجتمعات الغربية الممتدة من أوربا الغربية حتى أمريكا الشمالية والتي تشكّل مركزَ النظام الدولي وقادة العولمة، تحتل مواقع القوة

ذاتها وتوحّدها القواعد السياسية نفسها؛ وحتى ان اختلفت مفاهيمها للقانون فإن ما تصدره من أنظمة قانونية يخفف من اختلافاتها هذه مثلما يوضحه المثال الهندي. طبعًا، هذه الدول التي تتنافس فيما بينها بالفعل، بل ويحفزها النزاع على النفوذ والتوسع تنشر، سواءً في المجتمعات التي تحتلها عنوةً أو في تلك التي تستنجد بها، وصفاتٍ تنتمي للمحيط الثقافي ذاته؛ فتساهم بذلك في ترسيخ النظام الدوليّ نفسه، بل وتُحدِث داخل المجتمعات المتلقية، نفس أشكال التناقض.

وعلى نفس المنوال، لا تتشابه ممارسات التصدير دومًا حتى وإن كانت اختلافاتها تنصب على أساليب الاستعمار أكثر من انطباقها على عملية الانتشار في مجملها. ففرنسا التي تتميز بوجود دولة قوية، أدارت مستعمراتها بأسلوب "الإدارة المباشرة"، فنشرت بذلك ثقافة سياسية وإدارية لا تتطابق مع النموذج الفرنسي التوسعي. في حين لجأت بريطانيا، حيث الدولة ضعيفة السلطات، إلى ممارسة أسلوب "الحكم غير المباشر" فعملت على مراعاة علاقات السلطة القائمة قبل الاستعمار. ومع ذلك تلاشت هذه الاختلافات عند نهاية الاستعمار حين استلزم الأمر، إثر ذلك، بناءَ دولةٍ جديدة؛ ويزداد تلاشيها أكثر حين يتم النظر إلى التغريب في مجمله بعيدًا عن إنجازاته الشكلية: فيبدو الأمر حينذاك كما لو أن دينامية الاستيراد وما يعترضها من عوائق ومنعرجات تتجاوز الشروط الخاصة المحيطة بكل آلية استيراد استُخدمت؛ فتتوحد بذلك الإنجازات المحققة لتقدم شرعنة أفضل لطموحها الكوني الواضح.

الفصل الأول

منطق التبعية

يصعب على مبدأ سيادة الدول الصمود أمام الملاحظة التجريبية، إذ ليس من الضروري أن يكون مجتمع ما مستعمَرًا لكي يتم إثبات أنه تابع لمجتمع آخر، ولا يكفي أن يكون لإحدى الدول مقعد في الأمم المتحدة لكي تدعي - بعيدًا عن الشكليات القانونية - بأنها تمارس سيادة كاملة. إن هذا العوار العميق الذي يتضمنه جسم قانوننا الدولي لا يحتاج إلى جدل أكاديمي لتفسيره: ذلك إن فهم الآليات التي تؤدي إلى تقلص سيادة الدول تتيح حل لغز السلطة في العلاقات الدولية لأنها تساعد على فهم كيف تنتشر بعض النماذج السياسية، وتنتقل، وتفرض نفسها خارج حدودها، وبعبارة أخرى، كيف يمكنها مغادرة شواطئ البلدان التي تهيمن على النظام الدولي.

ومن الأمور ذات الدلالة أن علماء السياسة المختصين في نظم أمريكا اللاتينية هم من أدخل هذه التأملات الفكرية في مناهج العلوم

الاجتماعية[١]. فقد مثّلت شبه القارة في سياق سنوات الخمسينيات استثناءً؛ إذ كانت دولها مستقلة لكنها خاضعة في الوقت ذاته، فبدت كما لو أنها كانت تجسد الضمير السيء للنظام الدولي لما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث ظهر فيها طابعه الصوري حين أظهرت الميكانيزمات السوسيولوجية في هذه الدول العوار الذي كانت تعاني منه غالبية المواد القانونية في ميثاق الأمم المتحدة. ولم يعد التخلف كافياً للتبرير لأنه كان يتزايد وينتقل من وصفه مرحلة انتقالية إلى ظاهرة دائمة. وهكذا أدى التعارض بين ما هو رسمي وما هو واقعي- ولم يكن ذلك خافياً على أحد - إلى ترجيح فرضية الازدواجية: نخلف الانضمام الرسمي كعضو في النظام السياسي الدولي، كانت دول أمريكا اللاتينية تتلقّى مفعول اندماجها في نظام رأسمالي عالمي. لقد كان النظام الاقتصادي ينقض ما كان النظام السياسي يجعله رسمياً.

فشل رؤية اقتصادية:

هكذا اقتحم علم اجتماع التبعية مجال العلوم الاجتماعية في صخب، لا سيما وأنه فرض العديد من المسلمات. الأولى هي وحدة علوم المجتمع؛ إذ إن الفصل بين الاقترابات الاقتصادية والسياسية هو ما يؤدي إلى استمرار اليقين الزائف بمبدأ سيادة الدول. ثم هناك مسألة البعد العالمي للتنمية؛ ذلك إن الاقتصار على تحليل العوامل الداخلية من شأنه حجب

الأسباب الفعلية للتخلف الاقتصادي واختزالها في العوامل الثقافية. وأخيرًا، أهمية الطابع العابر للأوطان للعلاقات الدولية ودوره الحاسم في قلب حدود الدول وسياداتها، وفي كشفه عن أهمية الجمع بين دراسة القوة على المستويين الوطني والدولي معًا، وعن وجود نظام رأسمالي يسعى لتوحيد الدول على مستوى المعمورة لديه مركزٌ وأطراف. في إطار هذه الرؤية، بدا أن الهيمنة على دول الأطراف تتم وفق ثلاث وجهات نظر على الأقل: فنهْبُ الأطراف من طرف المركز يصب في تغذية التنمية الاقتصادية في القوى المهيمنة. وتزايد حدة التخلف الهيكلي في هذه الأطراف يخدم مصالح المركز ويوطد عوامل هيمنته عليها. وتقوم الأطراف المقيدة بالوظائف التي ينوطها بها التقسيم الدولي للعمل بخدمة تنميةٍ لا تحصل منها على أية منفعة.

وإجمالًا، فرضت هذه الرؤية الاقتصادية ذاتها من خلال أهميتها الوظيفية: ينمو نظام التبعية ويعيد إنتاج نفسه دون أن يشكك شيءٌ في فاعليته ومنطقه الحتمي. إن الفاعل الفردي بلا قوة وعديم الجدوى: إذ ليس له أي تأثير على الآليات التي تسلب سيادة الدولة التي ينتمي إليها، وسواء اختار استراتيجية التعاون أو استراتيجية المقاومة فليس لاختياره أي تأثير على النظام الجماعي. ويصبح العاهل في الجنوب ألعوبة وغير مسئول. وفي أسوأ الفروض لا تستطيع أي إرادة أن توقف أو تسرّع من عمل اليد الخفية التي تضبط آليات النظام الاقتصادي الدولي.

لم تولد هذه الأطروحة من العدم. فقد اعتُبِر أن التحليل الماركسي قد تمكن - قبلها ببضعة عقود - من اكتشاف العمليات الاقتصادية التي أطلقت دينامية التبعية. إذ قام لينين بصياغة مَفْخَرة نظريته الاقتصادية عن الإمبريالية - مسترشِدًا بتراث ديفيد ريكاردو- حين أظهر الحاجة الوظيفية لعملية امتصاص فائض النظام الرأسمالي(٢). يرتبط هذا الفائض بالنمو الصناعي وبالاندماج بين الرأسمالية الصناعية ورأسمالية البنوك ويتجلى في صورة وَفْرَةٍ في رؤوس الأموال الفائضة التي ستنجذب نحو البلدان الأقل نموًا حيث يمكن لمعدلات الأرباح أن تكون أكثر ارتفاعًا. وهكذا ستمثل هذه التدفقات المالية الجديدة بداية تقسيم العالم بين دول الشمال الكبيرة؛ لتصبح الإمبريالية هي "أعلى مراحل الرأسمالية". ومع ذلك خيب التفسير اللينيني الآمال، إذ ظل الجزء الأساسي من تدفقات رؤوس الأموال هذه مستقرًا داخل العالم المتقدم حتى في الوقت الذي حقق فيه الاستعمار أقصى توسعاته. هذا بالإضافة إلى أن ألمانيا كانت - وفقًا لتعريف لينين - مؤهلة أكثر لتصبح إمبريالية من بين جميع البلدان الرأسمالية الأخرى: غير أنها كانت أقل الدول الأوربية اتجاهًا نحو التوسع الاستعماري.

وطرحت روزا لوكسمبورج Rosa Luxemburg تفسيرًا بديلًا يستند إلى تراث آدم سميث Adam Smith، لكنه لم يتمتع بدرجة كافية

من اليقينية[٣]. فقد توقفت روزا عند التناقض المتزايد بين الإنتاج والاستهلاك، وأوضحت حاجة الاقتصاد الرأسمالي الملحة للحصول على أسواق جديدة تستطيع امتصاص الإنتاج الذي لا يمكن للقدرة الشرائية الضعيفة للغاية امتصاصه. وهنا يصبح التوسع الاستعماري دعامة لتصدير المنتجات. ويعود فشل التقدير في هذه الحالة إلى التقليل من شأن دور الدولة التي صار بإمكانها، خلال المرحلة الكينزية، إعادة توزيع وظائف الإنتاج والاستهلاك على أسس أكثر فاعلية. صحيح أنه كان يمكن للإمبريالية أداء مثل هذا الدور، ومع ذلك كان من التعسف اعتبار ذلك حتمياً، وصب التبعية، كفرضية، في تصور مسبق وثابت على المدى الطويل، غير قادر للاستجابة لأهداف أخرى أو تغيير وظيفته أو القيام بوظائف متعددة.

ولا ريب أنه من غير المعقول إهمال الكتابات الحديثة المتعلقة بهذا النموذج الاقتصادي. إذ تبدو مساهمة كاردوزو[٤] حاسمة، بخاصة حين يبين كيف أنه يمكن تعديل علاقات التبعية تبعًا لاستراتيجيات الحائزين على السلطة في مركز النظام الدولي. على هذا النحو قطعت عملية بناء الهيمنة الأمريكية مع النموذج الإمبراطوري الخاص بالقرن التاسع عشر، ذلك النموذج الذي ترك الإنتاج الزراعي لدول الأطراف لكي يسند إلى المركز مهمة الإنتاج الصناعي. تقسيم العمل على هذا النحو تغيّر جذريًّا مع صعود

الولايات المتحدة الأمريكية التي، وعلى العكس من ذلك، ابتكرت صيغًا جديدة للتبعية هي "زرع الجيوب"، فخلقت مواقع للاستثمار وللإنتاج قليلة التكلفة داخل العالم النامي وسيطرت عليها. وهكذا حدث تغيير في النظام السياسي؛ إذ فقدت السلطة في دول الأطراف بعض وظائفها في اتخاذ القرار حين ازداد تفلت هذه "الجيوب" من مجال سيادتها؛ مما يعني ان اندماجها في النظام الرأسمالي العالمي كان يتأكد أكثر فأكثر.

وينفتح تسلسل الأحداث المستقبلي على كثير من الإثارة لأنه يتعلق بالإنسان؛ إذ يتدخل دور الفاعل، كما تتضح جدوى استراتيجيته، وتتبدى الطبيعة المتحركة للعمليات التي تتم ضمن منظور التبعية. مع ذلك، وحتى مع هذه الحركية التي تنشط داخل النموذج إلا إنه يظل مثقلًا بالحتمية الاقتصادية. فالمفروض أن الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي يتولى بذاته السيطرة على مجموع آليات التبعية؛ بل وأكثر من ذلك، فالنخبة السياسية في دول الأطراف لا تمتلك أية وسيلة للإفلات من المنطق الذي يفرضه هذا النظام: فالفاعل في المركز له اختياراته، في حين يبدو الفاعل في الأطراف، على العكس من ذلك، سلبيًا تمامًا، محكومًا عليه بفقدان استقلاليته أكثر فأكثر ومجبرًا على الاستمرار في تنفيذ مهمة قمعية لا تجلب له أية منفعة.

يمكن تشبيه هذا المنطق الاقتصادي، وبالرغم مما سبق، "بعملاق له

قدم من الفخار". إذ أوضحت العديد من الملاحظات التاريخية والاجتماعية بسهولة هشاشة هذه النظرية التي استطاعت فرض نفسها بفضل طابعها الفضفاض والتجميعي. فقد تمكن هانز مورجنثاو[٥] Hans Morgenthau ومن بعده ريموند أرون[٦] Raymond Aron من تعداد قائمة طويلة لتفنيد النظرية وإبراز تناقضاتها، وتوسعت هذه القائمة أكثر بفضل أعمال مؤرخي الفترة الاستعمارية[٧]. ففرنسا وبريطانيا هما الدولتان الإمبرياليتان الأكبر لكنهما أيضًا، من وجهة نظرٍ اقتصادية، الأقل حاجة للتوسع الخارجي: الأولى بسبب ضعف نموها الاقتصادي والسكاني، والثانية لأن نموها المتقدم وضعها في مأمن من الاضطرابات التي استطاعت تسويتها بفضل إقطاعياتها أكثر مما فعلت مستعمراتها. هذا فضلًا عن أن المشروع الاستعماري لم يجد دعمًا من النخب الاقتصادية إلا في نادر الأحيان، مثلما يتضح ذلك من المناقشات التي دارت في فرنسا في ظل الجمهورية الثالثة بشأن غزو الهند الصينية كما عند غزو القارة الأفريقية.

ويؤكد التاريخ، على العكس، الدور الشديد التأثير الذي لعبته الآليات السياسية في إقامة النظام الاستعماري. فالتوسُّع الإمبراطوري اتُّخذ بقرارات من جانب السياسيين وبتدبيرهم، وتمّ تبعًا لمبادرات الدول واستراتيجياتها السياسية والدبلوماسية. فالمنافسة الفرنسية - الإيطالية تُلقي

الضوء على ظروف احتلال تونس، كما أن المنافَسة الفرنسية -الألمانية توضِّح كيف تم احتلال المغرب. وقد أدُّى مؤتمر برلين ذعام ١٨٧٨] في الواقع إلى تقسيم إفريقيا وفقًا للعبة التنافسية بين الدول الأوربية التي لم تقم بأكثر من إعادة إنتاج إمبريالية عمرها ألف عام لكنها ترتبط بمنطق الدولة بشكل غريب. ساهمت أعمال تشارلز تِيللي C. Tilly خاصة في تعميق الفهم بشأن النظام الدولي الذي تلا النظام الإقطاعي الذي كان قد دفع الدول نحو السعي للحصول على أقصى ما يمكن من الأراضي لإحباط التهديدات المحدَقة بها، وقد وجدت في المواجهة التنافسية وسائل لتدعيم مأسستها السياسية[٨]. لقد انتقل التنافس داخل النظام الأوربي نحو الخارج بدءًا من معاهدة وستفاليا (١٦٤٨) حين تم الاتفاق بالإجماع على مبدأ تجميد الحدود القائمة بين الدول الأوربية وعدم المساس بها. لقد أصبح التوسع - كما لاحظ شومْبِتر J.Schumpeter هدفًا في حد ذاته[٩]؛ أي مجرد انتقالٍ جغرافيٍ للرغبة في السيطرة من أجل السيطرة. ويبدو أن سحب هذه الفكرة على منطق التبعية الحديث مقنع جدًا إلى حد ما، إذ إنه أيًّا كانت المزايا الاقتصادية، تبرز الأسس السياسية للتبعية من ناحيتين على الأقل: أولًا من خلال الدور الرئيسي الذي يحتله الفاعلون السياسيون في بناء هذه العلاقة؛ ثم عن طريق دور الوسيط الذي تلعبه الدولة بفاعلية لإقامة مشروع التبعية.

تساهم هذه الملاحظة عن الدور الذي يلعبه الفاعل في إزاحة بعض الغموض عن الموضوع: فهي تؤدي بداهةً إلى تقليص الحتميات، وإعادة النظر في جدوى التفسيرات القائمة على البنى التحتية [الاقتصادية]، وهي تعطي للحرية أهميتها في مواجهة مبدأ الاندماج الحتمي في النظام الاقتصادي الدولي. كما تضع حدًا لتلك الفرضية البسيطة جدًا التي ترى أن هناك روابط ثابتة بين مهيمنين ومهيمن عليهم؛ فهي تفترض أن التبعية تتشكّل - جزئيًا على الأقل - على أساس تلاقي الاستراتيجيات التي تجمع، في تبادلٍ وظيفي، بين نخب الشمال ونخب الجنوب. لقد لفتت مؤلفات جالتونج J.Galtung أنظارنا بشدة إلى هذه الحقيقة، انطلاقًا من الفرضية القائلة بأن الإمبريالية لا تتحقق بصفة كاملة إلا إذا كان بين الفاعلين أفرادًا وجماعات على جانبي الحدود التي تفصل بين المركز والأطراف داخل النظام الدولي، قدر من الانسجام والتناسق[١٠]. وقدرت هذه الفرضية أولًا حدوث تلاقٍ فعّال بين مصالح نخب المركز ونخب الأطراف. وهذا يؤدي ثانيًا إلى أن الصراعات بين النخب والجماهير تكون أكثر حدة في الأطراف عنها في المركز. وتفترض في الأخير بأن مصالح جماهير المركز متعارضة مع مصالح جماهير الأطراف. يتبدّى بوضوح هنا ما يقبع خلف هذه المعطيات التي تبدو بسيطة وهي: استراتيجية تعاون - على الأقل جزئيًا - بين عواهل الجنوب وعواهل الشمال والتي تتطلب أن

تكون التبعية مثمرة للطرف الأول أيضًا؛ على هذا النحو يتم إعادة إنتاج الهوة بين النخب والجماهير في الجنوب بل وتعميقها، مما يؤدي إلى الفصل بين الفضاءات الاجتماعية والمسرح السياسي الرسمي على نحوٍ وظيفيّ يخدم استمرارية مشروع التبعية. بالطريقة نفسها، يُعاد تكوين ذات العناصر التي ظهرت منذ مؤتمر باكو من خلال هذا النموذج، حين سعت الأممية الثالثة إلى محاربة الإمبريالية عن طريق محاولة ضم بروليتاريا الشمال إلى الجماهير الشعبية في الجنوب. وعلى ضوء جميع هذه الآراء تظل التبعية، بالأساس، مزيجًا بين استراتيجيات سلطوية الطابع وأخرى تعبويّة؛ الأمر الذي يجعل منها موضوعًا سياسيًّا بامتياز.

التَّبَعية من خلال الدولة:

يخضع الدور البارز الذي تلعبه الدولة للمنطق نفسه. تنتُج التبعية من دون شكّ بسبب لعبة التنافس بين دول الشمال، لكنها تنتج أيضًا تحت تأثير استراتيجياتها السياسية والدبلوماسية التي تقودها نحو عملية تراكم للقوة. والحال أن علاقة التبعية تنبثق من ناحية أخرى حين تحدث المواجهة بين قدراتها وبين قدرات "الدول" النامية. إن عبارة كالاجي T. Callaghy التي تصف الدولة في البلدان النامية بأنها "لوفياتان أعرَج" [اللوفياتان هو حيوان بحري ضخم يرمز إلى الشّر في التوراة، وتماثل أوصافه مع التمساح

المصري القديم][11]، هي في الواقع عبارة كاشِفة تمامًا إذ أنها تُلقي الضوء على حالة الاختلال الضخم في التوازن القائم بين نزوع الدولة نحو التدخل في جميع أنحاء النظام الاجتماعي وبين واقع أدائها الضعيف. ويعود اختلال التوازن هذا إلى العديد من العناصر وكل عنصر منها يزيد مفعول التبعية على حدة، كما يؤدي تكّوُن التبعية إلى تفاقم هذه العناصر بصورة ملموسة.

البنية النيوبطريركية للسلطة هي أيضًا سمة رئيسية في المجتمعات النامية، وعنصر حاسم في الارتباط بين عواهل الجنوب وعواهل الشمال[12]. وهي تصف ظاهرةً تسهل ملاحظتها سواء في المجتمعات الإفريقية أو في مجتمعات جنوب شرقي آسيا والشرق الأوسط: إذ ترتكز استراتيجية العاهل على الاستحواذ على المجال السياسي، ثم ينطلق منه للاستحواذ على الموارد الأساسية التي تحتويها الفضاءات الاجتماعية الخاصة. وهذه الممارسة التي تبدأ فردية سرعان ما تصبح جماعية يستفيد منها أيضًا أهل البطانة المحيطة ومجموع بورجوازية الدولة الذي يتوقف بقاؤها أساسًا على قدرتها على الاندماج في منطق البناء البطريركي. يُنظر لهذه الظاهرة غالبًا من خلال دلالتها الأخلاقية التي تبعث على الازدراء، لكن الواقع أنها ظاهرة تعتمد أساسًا على آليات اجتماعية لا يمكن فصلها عن سمات التبعية ذاتها.

فالنيوبطريركية تتعلق في المقام الأول بقلة الموارد الداخلية التي يملكها النظام السياسي مقارنةً بالمساهمة الحاسمة التي توفرها الموارد الخارجية. لقد تشكّلت الدولة الغربية جزئيًا بفضل اضطلاعها بوظيفة الاستقطاع الضريبي، بينما تمكن المجتمع المدني من ممارسة سلطة مضادة فعالة في مواجهتها بفضل الآلية التمثيلية التي أنشئت للتصويت على فرض الضريبة. إن الحصة المتواضعة بل والتافهة في الأغلب، التي تتحملها الضرائب من أجل تمويل نفقات الدولة في الجنوب تنزع نحو حرمان المجتمع المدني من وسائل الضغط والرقابة على الدولة. وهكذا تصبح دولة الجنوب هي الممون الرئيسي للموارد عن طريق إدارتها للعلاقات مع الخارج: إن هذه الموارد التي يتم الحصول عليها عن طريق لعبة التفاوض الدولي تدعم تبعية نخب دول الأطراف تجاه نخب دول الشمال، وتمنح نخب الجنوب، في الوقت ذاته، سيطرة أكبر على الفضاءات الاجتماعية التي يفترض بأنها تديرها.

يتدعم المنطق البطريركي بسبب حالة التشظي التي تميز المجتمع الذي يواجهه[١٣]. فردنة العلاقات الاجتماعية لها تاريخ يمتزج إلى حد كبير مع مسار التطور الغربي لكي يمنح كلًا من الدولة والمجتمع المدني وعلاقة المواطنة مدلولها كاملًا. وفي هذا التاريخ [الغربي]، لا يكون التفاعل بين الدولة والمجتمع محايدًا، إذ تتخلل التضامنات الأفقية المتعددة وخطوط

الانقسام بين الفئات الاجتماعية اللعبةَ السياسية، مثلما تخلق الشروط التي تتشكّل بها التحديات، وتحدد من خلالها أساليب التداول على السلطة، وتنظم فيها النقاشات المختلفة. ومنذئذٍ لا يكون الفاعل السياسي هو السيد داخل البيئة المحيطة به. أما في مجتمعات دول الأطراف، فإن استمرار التضامنات القائمة على علاقات القرابة، وتفضيل الهويات الأوالية على الانتماء للدولة يخلقان حالة انكفاء مزدوجة؛ داخل المساحات غير السياسية من جهة، كما داخل مساحات الجماعات الصغيرة من جهة ثانية، مثلما يتضح من خلال نمو الاتجاهات القبلية، وتكاثر نزعات الخصوصية. تراجع الفرد غير السياسي يقابله تمكّن محترف السلطة من احتمالات أكبر للاستحواذ على الموارد الاجتماعية، والحصول بسهولة أكثر على الوسائل اللازمة لتحريك الحد الفاصل بين الفضاء العام والفضاء الخاص، لمنفعته[١٤].

وتزداد سهولة إدارة هذه الحدود بسبب تظافر عدة عوامل. أولًا لأن السلطة ذاتها تتأسس على نمط جمعي، سواء كانت هذه الجماعة قبيلة وصلت إلى وضع الطبقة السياسية، أو كانت نظامًا للحكم الفردي عمل على تشجيع العشائر والزمر. فمن خلال "الدوريه" في إيران أو "الشِلَلْ" في مصر، يملك الحائزون على السلطة جميع الشبكات التي تساعدهم على عبور الخط الفاصل بين الخاص والعام بلا عوائق[١٥]. ويساهم غياب تضامنات

أفقية أو ضعفها، وبخاصة منظمات المصالح في نمو الشبكات الرأسية: هكذا أصبح حزب البَعْث في سوريا حزبَ الأقلية "العَلَوِية" بعد أن انطلق من القومية العربية؛ أما في العراق فقد أصبح البعث حزب عشيرة "التكريتيين"؛ وأنشيء حزب الدستور الجديد في تونس، الذي كان يستلهم المبادئ القومية والاشتراكية، من أجل ضمان تصعيد طبقة سياسية تحديثية جديدة، ليتحول شيئًا فشيئًا إلى حزب يسيطر عليه "الساحليون". وعلى نفس المنوال يقوم منطق العشائر في لبنان بتغذية التحالفات العائلية بين النخب السياسية والنخب الاقتصادية، في حين تعمل الشرعية التقليدية التي تتمتع بها الأسر المالكة في الملكيات المحافظة كما في المغرب أو في إيران قبل الثورة، على تكريس تداخلٍ فعّال بين السيطرة على الدولة والسيطرة على عالم الأعمال. وفي المملكة العربية السعودية، تنضم الطبقة التجارية بطيب خاطر إلى شبكاتٍ تسيطر عليها الأسرة المالكة التي تتيح لها احتكار الأنشطة المالية والاقتصادية بصفة قانونية؛ يحدث ذلك في دولة لا يسمَح فيها للمشروعات الأجنبية بالوصول إلى السوق المحلي(١٦).

يُحدِث الرخاء الأثر ذاته الذي تحدثه رقة الحال بل والفقر في تدعيم النظام الأبوي. فإذا كان الرخاء يعاون على تقوية النظام الأبوي بسبب وفرة العقود التي يمكنه توزيعها، وكثرة الثروات الخاضعة لسيطرته، يسير الفقر في اتجاه مختلف لكنه لا يقل في فاعليته في الواقع. إذ يدفع شح

موارد الدولة الفاعلين السياسيين في مركز السلطة نحو تنويع مداخيلهم: إن سيطرة الدولة في ساحل العاج على صندوق التعويضات المستخدم في ضبط أسعار البن، ليست فقط أداة لمنح مركز المجال السياسي سلطةً إضافية، بل أيضًا وسيلة فعالة للغاية لتمويل نفقات الدولة، وبالتالي لتغطية الاحتياجات المرتبطة بتكدس الموظفين الحكوميين. وبصفة عامة يزداد تفشي الفساد بسبب شدة تدني مرتبات العدد الكبير من الموظفين؛ كما أن سياسة العاهل تشتمل على إدماج أكبر عدد ممكن من حملة الشهادات في مؤسسات الدولة بطريقة تجعلهم مرتبطين بهذه المؤسسات، على غرار ما فعله جمال عبد الناصر حين أعلن بأنه من حق جميع خريجي الجامعات الحصول على وظيفة عامة. في هذه الحلقة المفرغة، كلما ازداد عدد الموظفين، كلما تدنت مرتباتهم، مما يدفعهم، باستخدام الشبكات الاجتماعية، إلى البحث عن تعويض ذلك عبر الاستحواذ على الثروات الاجتماعية، ولو بالقدر الضئيل. ولا يختلف الأمر في الطرف الآخر من السلسلة؛ فقد أثبت عالم الاجتماع بانفيلد E. Banfield قبل سنوات بأن رقة الحال هي أساس عقلاني للانخراط في علاقة الراعي - التابع(١٧): إذ كلما ازدادت ندرة المداخيل، كلما اتجه الفرد نحو ربط مصالحه براعٍ من النخبة السياسية في مركز السلطة؛ رابطةٍ زبونية. يتيح هذا المنطق للتابع إمكانية الحصول على مكاسب لا يضطر لتقاسمها مع غيره كما في حالة

المنطق الأفقي الذي يسود في جماعات المصالح. وهكذا ينتفع الجانبان من المنطق الزبوني الذي يساهم في زعزعة الحدود بين العام والخاص إلى حد اعتبار التفريق بينهما ضربًا من الشكليات.

وهنا أيضًا تكون التبعية سببًا ونتيجة في آن واحد. إذ يعود جانب كبير من شحّ الموارد إلى آثار التبعية الاقتصادية، كما يرتبط تشظي المجتمع في جزء منه بظروف الغزو الاستعماري، بينما اتجهت الإدارة التي تلت الاستعمار نحو تشجيع النظام الجماعاتي، بل وضمان استمرارية النظام القبلي في بعض الأحيان. والحاصل أن النظام النيوبطريركي ينشأ عن مزيج من المعطيات الاقتصادية ومن الاستراتيجيات السياسية. وفي المقابل تقوم هذه السمات بتدعيم روابط التبعية: فطبيعة النظام الاجتماعي المجزئة تدعم ديناميات الاندماج في النظام الاقتصادي الدولي. ويؤدي تشييد "اقتصاديات الجماعات الصغيرة"، سواء ذلك الذي بشكل غير رسمي، أو ذلك الذي تديره الجماعات الأسرية مباشرةً، إلى فتح الطريق أمام عملية "زرع الجيوب" التي تحدث عنها كاردوزو في تحاليله. كما تشجع على إقامة "اقتصاد ثنائي" ينفلت أحد عنصريه من منطق السوق إلى حد كبير، بينما يميل الآخر إلى الاندماج مباشرة في السوق العالمية(١٨)، في زيمبابوي يحدث التواجه بين زراعة تجارية واسعة النطاق تسيطر عليها أقلية بيضاء صغيرة تمتلك ٣٩% من المساحة العقارية، وبين زراعة الأراضي القروية

التي تضم ٤٢% من الأراضي ويقتات منها ٥٣% من السكان الزيمبابويين. ولا يتسبب هذا التقسيم في تعزيز ادماج الاقتصاد الزيمبابوي في نظام عالمي خارج عن سيطرته فحسب، بل ويؤدي إلى اعتماد استراتيجية نيو بطريركية ضرورية للمحافظة عليه ولتأدية وظائف عدة. فهي تبني صيغة تراض وتعايش بين الأقلية البيضاء وبين الدولة، بحيث تواصل الثانية منح الأولى الجزء الأساسي من الثروات في مقابل تحمل نفقات التكدس الوظيفي البيروقراطي. وعلى المنوال نفسه تسمح هذه الاستراتيجية نيو بطريركية حين توجه نحو الفلاحين الزيمبابويين السود للدولة بالحفاظ على حد أدنى من الارتباط مع اقتصاد جماعاتي منفلت عن كل آلية تنظيمية مركزية: ولأن النخبة السياسية لا تستطيع اللجوء إلى مختلف أنماط التحفيز الموجودة في ترسانة السياسات الاقتصادية، تلجأ إلى روابط الزبونية كما إلى مجموع شبكات العلاقات الشخصية لأجل بلوغ هذه المساحات الاقتصادية البعيدة عن سيطرتها. صحيح أن البرلمان في زمبابوي لم يصادق على "قانون تمليك الأراضي" الذي يقضي بمصادره الملكيات الكبيرة وإعادة توزيع الأرض إلا في شهر مارس ١٩٩٢: لكن من اللافت أن تتأخر الموافقة على القانون إلى هذا التاريخ، وأن تطبيقه لا زال غير مؤكد، بالإضافة إلى أنه اعتُبر خطراً على الاقتصاد الزيمبابوي [١٩].

لا شك أن الإصرار على هذه النظرة الثنائية التي تواجه بين قطاع

مهيمن، يتمتع بالانتشار وموجه نحو الخارج، وبين قطاع آخر خاضع، ومُنْحسِر وموجّه نحو الاستهلاك الذاتي، لن يكون خيارًا موضوعيًا. ذلك أولًا لأن الثاني ينتفع من تجهيزات البنية التحتية التي يوفرها القطاع الأول: لقد شجع نمو الزراعة والصناعة البيضاء في زيمبابوي على بناء شبكة اتصالات انتفع منها -ولا يزال- الاقتصاد الزنجي. يضاف إلى ذلك أن قدرة القطاع الاقتصادي المُصدِّر قد انعكست على القطاع التقليدي نتيجة المحاكاة والمنافسة، كما دفعت الفلاحون الزنوج إلى التحالف وتنظيم أنفسهم في إطار المنظمات التعاونية، ونحو الاستفادة من معرفة تقنية أكثر فعالية. ومثل نيجريا التي تتعرض هي الأخرى لتأثير قطاع اقتصادي حديث مزروع، فدولة زمبابوي غنية بالشبكات الجمعوية التي تحد من الطبيعة المتشظية للفضاءات الاجتماعية. ومع ذلك فإن الفروق البسيطة التي تحدثها هذه الروابط ليست ذات أهمية كبيرة: فسلطة القطاع الأبيض في زيمبابوي تملك القدرة الكافية لإعاقة مبادرات الزراعة الزنجية التي قد تعرضها للخطر. يتفق البيض والزنوج، كشركاء، مباشرة وبصفة فردية للغاية على شروط تتعارض مع المصالح الجماعية لطبقة الفلاحين الزنوج؛ فيقترح هؤلاء على الفلاحين شراء كل إنتاجهم أو جزء منه بأسعار تُعتبر مجزية أكثر من عروض التعاونيات التجارية، لكنها تظل مناسبة للغاية بالنسبة للمزارع الأبيض الكبير الذي يضمن التزود بالمنتجات الزراعية

عن قرب وبنفقات أقل: هكذا ينزع تقسم العمل بين الزراعة التجارية والزراعة التكميلية إلى الصمود والدوام، يعضده دعم فعال من الدولة التي تنتفع منه بطبيعة الحال. فمن المؤكد أن الدولة تستفيد من هذا التقسيم الذي يتيح لها زيادة قيمة مواردها على المدي القصير، وحماية شبكاتها الزبونية.

ويتأكد توجه النظم السياسية نحو الأبوية - الجديدة أيضًا بسبب الهوية السياسية المحضة للمجموعة الحاكمة. فسواءً كان هؤلاء الأشخاص يتحدرون من أهل البطانة المحيطة بالعواهل في الملكيات التقليدية، أو من حركات التحرر في المجتمعات التي خضعت للاستعمار، فإنهم يمارسون سلطاتهم بالاستناد على إمكانات وموارد إنما تساهم في تفاقم عزلتهم عن الفضاءات الاجتماعية. لقد وقع بناة الدولة هؤلاء أيضًا، ضحية الروتين والثقل البيروقراطي الموجود في الأداة التي ابتكروها: فالابتكار الذي حصلوا عليه بعد حرب تحرير، أو بعد مسار تفاوضي أفضى إلى استقلال هادىء، يفقد شيئًا من جوهره كلما واجه العواهلُ المشكلات الناجمة عن إدارة دولةٍ مجردة من الموارد في غالبية الأحوال. ولأن الملوك حصلوا على السلطة بوسائل انتقال تقليدية، يميل هؤلاء غلى تأكيد شرعيتهم بالاستناد إلى تاريخ يتزايد عدم تواءمه مع متطلبات التحديث الاجتماعي - الاقتصادي. في الحالة الأولى، يسعى العاهل لتعويض التآكل في سلطته

نحو استثمار رمزي مشحون بالوجدان، يؤدي به إلى تقديم نفسه - على منوال الحبيب بورقيبة، وفيليكس هوفويه بوانيي وأحمد سوكارنو- باعتباره "أبو الأمة"، فيؤسس بذلك سيطرته الأبوية على معادلة شخصية ووجدانية. ويتوحد هذا التوجه ببديل آخر يرتكز على وفرةً في الرموز الإيدولوجية التي تضفي هويةً سياسية على هذه السيطرة: كالماركسية في زيمبابوي، والاشتراكية المصرية في عهد عبد الناصر، أو اشتراكية الهند في عهد نهرو. ويقوم هذا الرمز الإيديولوجي بمفعول تعبوي بديل يحل محل صراعات التحرير الوطني ويعوضها، لكنه يتخذ مظهراً صوريًا، لأن هذا التوجه المعادي للرأسمالية يقابله نمو قطاعٍ اقتصاديٍّ عالميّ قويٍّ بعيدٍ عن سيطرة الدولة: هكذا تكون الجدوى الوحيدة لهذا الرمز الإيديولوجي سياسيةً وداخلية تتيح إعادة إنتاج النظام النيوبطريركي. في حالة النظم الملكية يضطر العاهل إلى تنويع استراتيجياته؛ فيحتفظ بخطابه التقليدي أمام المجتمع الريفي، ويعوِّض النقص في شرعية حكمه داخل المجتمع الحضري باللجوء إلى تقنيات الزبونية، مثلما يوضحه بقوة المثال المغربي. في كلتا الحالتين، تعجز النخب الحاكمة عن الاضطلاع بوظيفة تمثيل المجتمع، أي في تقديم نفسها بوصفها تعبيرًا عن مصالح اجتماعية معيّنة، أو حاملةً لمشروع تحديث اجتماعي واقتصادي، ويؤدي ذلك إلى توطيد سمات النظم النيوبطريركية، وفي الوقت ذاته، إلى استمرار التراجع في شرعيتها داخل الفضاءات الاجتماعية [٢٠].

ويصبح هذا التراجع في الشرعية أشد وضوحًا بحيث تضطر النخب السياسية إلى اتخاذ موقف أكثر غموضًا تجاه التنمية الاقتصادية. فمن ناحية تشكّل التنمية هدفًا ذا قيمة يتوافق تمامًا مع الدور المسند إلى كل رئيس دولة يتعيّن عليه أن يفرض نفسه هرميًّا في مواجهة القوى التقليدية في الأطراف. ومن ناحية أخرى، يمكن لسياسة تنموية فعّالة جدًا أن تشكّل خطرًا بما تحمله من آثار سلبية على النظام، فهي قد تثمّن إمكانات النخب التكنوقراطية في مواجهة تلك الهشة التي تميّز النخب السياسية، وتقضي على عزلة الفضاءات الاجتماعية فتساهم بذلك في تكوين مجتمع مدني ذو ثقل قادر على موازنة النظام السياسي، بل وعلى إضعاف استراتيجيات النيوبطريركية. فهذه الاستراتيجيات في الواقع ستفقد جزءًا كبيرًا من قوتها في سياق عملية تحديث فعّالة، ذلك أن موارد السلطة ستتوزع بطريقة مختلفة كما أنَّ النخب غير السياسية ستتمكن من الحصول على منفذ مباشر نحو مركز النظام.

وهكذا يدفع التخوّف من تكوُّن نُخْبةٍ منافِسةٍ العواهلَ إلى اتخاذ مجموعة من الإجراءات الاستعراضية مثل زيادة اهتمامها بتكوين الشباب من حملة الشهادات الجامعية وادماجهم في الأجهزة الإدارية مباشرة، وتقييد وصول المنظمات غير الحكومية إلى المساحات الاجتماعية التي تسعى للعمل على تميتها، وتنصيب ذاتها كوسيط إجباري في مفاوضات

المساعدات الخارجية الموجهة نحو التنمية، ثم العمل على توجيه هذه المساعدات لتمويل نفقات الدولة، وبالمناسبة، لتمويل النفقات التي صُرفت على إدارةٍ نيوبطريركية للسلطة. هنا بالضبط يبرز التناقض بين النيوبطريركية وبين التنمية وبوضوح شديد، بل وتتجلى تمامًا أشكال التضامن والتعاضد التي تربط هذا النموذج السياسي بمنطق التبعية. إذ إن هذه الأخيرة تتدعم وتزداد قوة بسبب كبح الاستراتيجية النيوبطريركية لمحاولات التحرر الاقتصادي للأطراف، بل هي تتأسس على قاعدة تضامنٍ فعّال وتضافرٍ للمصالح بين نخب الشمال ونخب الجنوب. والمؤكد أن هذه العلاقة ليست ميكانيكية كما يبدو: بل على العكس، يصبح التنديد بالإمبريالية أسلوبًا وظيفيًا لاستعادة شرعية النخب السياسية في الجنوب، ووسيلة فعالة للشروع في تعبئة سياسية نشيطة. ومن الأمثلة البليغة في هذا المجال تأميم عبد الناصر لقناة السويس، وتأميم مصدق للشركة البريطانية الإيرانية، أو قيام بورقيبة بإعادة الاستيلاء على بنزرت، وحين قام نهرو باستعادة جوا. لقد كانت مجموع الرموز الخاصة بالكفاح ضد الإمبريالية حاضرةً بصفة خاصة لدى سوكارنو في بداية الستينيات، كما لدى نكوامي نكروما أو أحمد سيكو توري في الفترة ذاتها. بيد أن المبادرات الظرفية والاستعراضات الرمزية لا يمكنها منافسة حزمة من العوامل التي تجري على الأمد الطويل وتتعلق بواقع مادي محض: ضعف

القدرة السياسية لدى الدول النامية، وندرة الموارد لدى نخب السلطة بسبب هويتها السياسية المحض، وقلة الوسائل التي تمتلكها للبقاء في وظيفتها ولاحتواء الضغط الاجتماعي.

هكذا يصبح السياسي عنصرًا حاسمًا في بناء علاقات التبعية. وهو عامل تخطئ مدرسة "التبعية" حين تستبعده باعتباره ثانويًا أو عارضًا؛ لصالح الاطروحة الاقتصادية التي تنتهي إلى تحليلات مشوهة بل وهزلية عن دور الدولة؛ في قراءات متنوعة للغاية تنطوي في أغلب الأحوال على تصورات متناقضة. في هذا السياق يبيّن ايمانويل فالرشتاين Immanuel Wallerstein، باتباع المنهج النظُمي الوظيفي، بأن منطق الهيمنة العالمية يعمل على إبطال وظيفة دولةٍ في الأطراف قد تهدد باستقلاليتها وسيادتها، مصالح الرأسمالية العالمية. ووفقًا لاستنتاجات قريبة الشبه، يعتبر اندريه جونتر - فرانك André Gunter - Frank بأن الدولة في الأطراف مجرد دمية متحركة، وأن استقلالها القانوني والسياسي ليس إلا وهمًا، لأن السياق الاقتصادي يجعل هذا الاستقلال متعذرًا[٢١].

وعلى النقيض لا يرفض كاردوزو فرضية دولة طرفية تضطلع بوظائف من النوع القمعي تستهدف إما فرض قبول رعاياها لمنطق التقسيم الدولي للعمل، وإما - وفقًا لأساليب التبعية الجديدة - فرض احترام خضوع بعض القطاعات الاقتصادية المباشر لمصالح الرأسمالية العالمية[٢٢].

وعلى تخوم مدرسة التبعية، تذهب المدرسة المركنتيلية الجديدة [الرأسمالية التجارية الجديدة] إلى حد رد الاعتبار للدولة الطرفية باعتبارها المتراس الوحيد الممكن للاحتماء من تيار السلطة المتدفق من البيئة العالمية[٢٣].

ويتجلى عقم هذا الجدل وزيفه: فهو يلهث من أجل إعادة إنتاج علم اجتماع يختزل الدولة إلى مجرد بنية فوقية مجهزة "باستقلالية" إلى حد ما " نسبية". وهو يرتكز في عمقه على مفهوم وظيفي وأداتي للسياسي، وهو أمر غير صحيح؛ ذلك أن النظام السياسي في المجتمعات النامية لم يتشكل ليستخدمه المهيمنون أداة للقمع، ولا حتى لكي يُبقي على الأوهام أو المظاهر التي تخدم مصالحهم. إن المجادلة لإثبات صحة مثل هذه الدعاوي تقود مباشرة نحو التطرف المرتكز إما على التسليم بوجود يد خفية تتفانى في خدمة المصالح الإمبريالية وفي ضبط النظام الدولي لصالحها، وإما على ترسيخ فرضية التواطؤ المطلق الذي يدفع عواهل الجنوب ليضعوا أنفسهم بصلافة وبلا أي حرج في خدمة عواهل الشمال منذ حصلت بلدانهم على الاستقلال. وإذا ما استطردنا في دفع المنطق الذي يقوم عليه هذا التصور إلى نهايته، فإنه سيؤدي بنا إلى اللامعقول: ستكون حينذاك جميع الرموز المعادية للإمبريالية، والممارسات المستوحاة منها ليست سوى ذر للرماد في العيون بهدف إخفاء آثار التبعية، وجعلها بالتالي أكثر فاعلية. أما بالنسبة للهياكل السياسية فإنها ستكون - وفقًا للتحليلات - مجرد واجهات أو أدوات فظة للقهر.

وقد قاد هذا التصور إلى اتجاهات مضللة كثيرة. فقد ساهم أولًا في تدعيم فرضية وجود ارتباط متبادل بين التبعية والسلطوية، وهو أمر غير صحيح ومضلل. ليس خافيًا الآن أن هناك خلافًا حول وجود صلة بين النمو وبين السلطوية، وأن الازدهار البترولي الذي أفادت منه بلدان شبه الجزيرة العربية وإيران وليبيا بشكلٍ خاص لم يتمخض إلا عن زيادة تدعيم السلطوية السائدة بفظاظة في هذه الأقطار. من جهة أخرى، اتضح أن مجهودات جيلرمو أودونل Guillermo ODonnell للجمع بين السلطوية وبين تقوية الروابط مع الرأسمالية الأجنبية، وللربط بين انتشار المذاهب الشعبوية وبين نمو القومية الاقتصادية، هي محاولات محفوفة بمخاطر مزدوجة[٢٤]. أولًا، لأنه من العبث تمامًا تحليل زوال النظم السلطوية الذي ميز أمريكا اللاتينية في نهاية الألفية الثانية بأنه علامة على تراجع آليات التبعية. وثانيًا، لأنه من التعسف النظر إلى رواج الشعبوية بوصفها مظهرًا من مظاهر القومية الاقتصادية. لقد حققت الشعبوية في أمريكا اللاتينية، منذ بداية الثمانينيات، نجاحًا متزايدًا تمخض بخاصة عن انتخاب البرتو فوجيموري لرئاسة بيرو، وكارلوس منعم على رأس الأرجنتين. وفي الحالتين انفتحت الشعبوية على سياسة اقتصادية زادت من تفاقم التبعية الاقتصادية للبلدين. هذا بالإضافة إلى أن القومية، من بين جميع الظواهر الأخرى، تحتل موقعًا ثانويًا يقبع بعيدًا خلف حقيقة أن هناك رد فعلٍ

أكثر عمقًا يستهدف معاقبة السياسات الرسمية وفاعليها الرئيسيين والدولة ذاتها؛ الأمر الذي يكشف عن توتر عميق يسري بين المجتمع وبين البنى السياسية النيوبطريركية. ويمكن العثور على هذه الظاهرة أيضًا - على علاتها - في أفريقيا من خلال الانبعاث المزدوج للنزعات القبلية والطائفية معًا، وعبر الظواهر الإحيائية المتنوعة في العالم الإسلامي وفي شبه القارة الهندية، أو من خلال انبعاث متعمد لخصوصيات غير معينة النطاق. إن تجاهل هذا التوجه المعادي للنيوبطريركية التي تركّز على الحكام، والذي يميز هذه الحركات الشعبوية يعني ببساطة حجب مجمل ثقل العلاقات السياسية الكائنة في عمق المجتمعات النامية. كما إن اختزال سمتها المعادية للأجانب باعتبارها علامة على تنديد شعبي بالتبعية، يؤدي إلى نسيان أن التنديد بالخارج هو أحد الأبعاد المألوفة في الحركات الاجتماعية ذات البعد الشعبوي، مثلما سبق تصنيفها بفضل مؤلفات هوبزبوم Hobsbawme [٢٥].

وبالمثل، يؤدي التقليل من شأن دور الوسيط الذي يلعبه السياسي في ظواهر التبعية إلى صعوبة، بل تعذر تحليل "البلدان الجديدة المصنعة" [النمور الجديدة][٢٦]. فازدهار اقتصاد التصدير في هذه البلدان لا يتوافق كثيرًا مع أطروحة "تنمية التخلف" التي يطرحها رواد مدرسة التبعية؛ فضلًا عن أنه يجعل من الصعب تحديد خط فاصل بين عالم المهيمنين

وعالم المهيمن عليهم، مما يزيد من البلبلة القائمة فعلًا بسبب وجود عالم شيوعي، وكذا عالم بلدان الجنوب التي تحصل ثرواتها من باطن الأرض. ويعم التباين الاقتصادي الشمال كما في الجنوب، لدرجة يصبح معها من التسطيح الشديد إجراء أي تصنيف ثنائي، وهكذا نصل شيئًا فشيئًا إلى الافتراض بضعف المتغير الاقتصادي في هذا التصنيف. وفضلًا عن ذلك، تبدو التعديلات التي يطرحها علم اجتماع التبعية غير مقنعة تمامًا. إذ يذكر كاردوزو بشأن الانطلاق الاقتصادي في بعض مجتمعات الجنوب ما يسميه "تنمية تابع - شريك"، ليقطع نهائيًا مع الأطروحة الضعيفة التي ترى بأن تدهور الظروف الاقتصادية في دول الأطراف في النظام الدولي، هو أمر محتوم. ومع ذلك فإن هذه الفرضية خيالية إلى حد كبير: فعلى نقيض ما تم طرحه، لا سيما من منظور "الكلاسيكية الجديدة"، يبدو أن نجاح البلدان الجديدة المصنعة مدين بالقليل لضغط النظام الاقتصادي العالمي، وللتأثيرات المنظِّمة والدامجة للسوق العالمية، كما أنه ليس مدينًا بأكثر لأي تقسيم دولي للعمل. إن إنجازات "البلدان الجديدة المصنعة" تمتثل بخاصة إلى عوامل سياسية، وإلى تدعيم دولها المالي، وإلى الإعفاءات الضريبية الممنوحة، وإلى سياستها الحمائية، وبخاصة إلى سياستها الاجتماعية شديدة القمعية[٢٧]. هكذا تمكنت الدولة والنخب السياسية من إظهار إرادتها بطريقة لافتة، مساهمة بذلك في تغيير

المعطيات الاقتصادية بشكل ملموس؛ بل وفي تعديل وتغيير قدرات التبعية الاقتصادية وإن لم تقض عليها تمامًا بطبيعة الحال. فقد أدى الانطلاق الاقتصادي في هذه الدول إلى تقليص التبعية التكنولوجية كما في الهند وكوريا الجنوبية، وفي الحد من التبعية المالية كما هو الحال في كوريا الجنوبية أيضًا.

غير أنه من الأمور الكاشفة أيضًا أن هذه الدول لم تتخل عن أية خاصية من الخاصيات السياسية التي ذكرناها. فهي حين تختار استراتيجية سياسية للتنمية فإنما تحافظ بذلك على الجزء الأكبر من سيطرتها عليها بحيث يكون التقليل من شأن السياسي بالنسبة للفضاءات الاجتماعية وهميًا. كما أن سمات استراتيجية التنمية هذه تتيح للنظام الحفاظ على السمات الرئيسية للتوجه النيوبطريركي؛ بل وحتى تدعيم بعضها. وحين يرتكز مجهود التصنيع أساسًا على سياسة نشطة للغاية لكنها شديدة الانتقائية، من حيث منح الإعفاءات والائتمانات والتعريفة الجمركية التفضيلية أو إعانات الميزانيات، فإنه يزود الدولة بوسائل الاستمرار في تنفيذ وصايتها الأبوية بأسلوب أكثر نشاطًا وقوة. إن امتلاك الدولة لقطاع البنوك وللمؤسسات الائتمانية - أو على الأقل سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة عليهما - يندرج أيضًا في هذا المحور الخاص بتدعيم القدرات الأبوية للنخبة التي تتولى السلطة. وأخيرًا، وعلى نفس النحو، لا تُحدث

المعطيات الجديدة المتولدة عن التحولات الاقتصادية "لدى الدول الجديدة المصنعة" تغييرًا ملموسًا في التبعية السياسية لهذه الدول: يصحُّ هذا الأمر مثلًا في حالة كوريا الجنوبية وسنغافورة، بل وأيضًا بالنسبة "لمجموعة التنين الصغيرة" مثل تايلاندا، والبلدان الأكثر تصنيعًا في أمريكا الجنوبية والبرازيل بصفة خاصة.

وهكذا تتيح إعادة القراءة السياسية لعلاقات التبعية تفادي بعض أنواع التشوش التي أحدثها تنوع اقتصادات دول الأطراف على نظرية التبعية الكلاسيكية. وعلى نفس النحو، تسمح هذه القراءة الجديدة بالاستغناء عن اللجوء إلى الفئة المتهافتة المسماة "نصف - طرفية" التي يستخدمها مؤلفون أمثال فالرشتاين الذين لا ينتبهون إلى استحالة تقسيم "النظام الاقتصادي العالمي" بطريقة ثنائية تميز بين مركز وأطراف. إذ أين يمكننا حين ذاك تصنيف اقتصاديات البحر المتوسط ووسط أوروبا أو أوروبا الاسكندنافية؟ إن تحليل التبعية على أساس افتراض وجود نظام موحد في مركزه يوحي بوجود مواقع وسيطة، مما يتمخض عن ارتباك وتناقض في التفسير. بينما يمكِّن تفسير التبعية على أساس الفاعلين والاستراتيجيات السياسية، وعلى العكس، من تحرير الحتميات النظُمية، ويعفى من ضرورة اللجوء إلى فئات فرعية تصبح غير مفهومة إلى حد كبير.

وعلى الأرجح يظل التخلي عن الحتميات النُظُمية هو المكسب الأكثر أهمية. إذ لن تكون النخب السياسية مجرد دمى عاجزة ولا متواطئين صفقاء، بل سيبرزون من الآن فصاعدًا من خلال إنجازاتهم الإستراتيجية. ولن يكونوا محل اهتمام من وجهة نظر اقتصادية، بل وفقًا لتاريخ ولعلم اجتماع يفصلانهم عن عالم الاقتصاد. وبناء عليه يلزم إدراك مبادرات هذه النخب في سياق اجتماعي - سياسي مزدوج. أولًا في سياق فضاءاتها الوطنية الخاصة التي تتكون من نظام اجتماعي مجزّأ، ومن علاقات اجتماعية رأسية، ومن مسرح سياسي تنشد احتكاره والسيطرة عليه بطريقة لا تقبل المزاحمة، في حين تكونت هي، وفقًا لنماذج ثقافية ومؤسسية تفصلها عن المجتمع. ثانيًا، في سياق بيئة دولية تسيطر على موارد التمويل داخل هذه المجتمعات، بل وتحدد أيضًا قواعد اللعبة بين الدول، والمعايير والتدفقات الدولية والتوجهات الدبلوماسية، وتضع بالتالي شروط الولوج إلى المسرح الدولي. وفي مواجهة هذا الضغط المزدوج، يبرز تلاقي الاستراتيجيات ويفرض نفسه: النخب المنعزلة عن فضاءاتها الاجتماعية الداخلية والمطعونة في شرعيتها، تستثمر قدراتها في المسرح الدولي وفي السعي من أجل الحصول على رعاية عواهل الشمال، الذين يمكن الحصول منهم أيضًا على الحماية وعلى الموارد التي تساهم في تدعيم مراكز هذه النخب داخل مجتمعاتها الخاصة. لكن في الاتجاه المعاكس، تؤدي

الاستراتيجية الزبونية هذه إلى تشجيع هذه النخب على تنظيم ممارساتها الأبوية: ذلك لأنها، من ناحية، تزود النخب بالموارد القادرة على جعل الممارسات الأبوية فعالة؛ ولأن توجه هذه النخب تجاه الخارج والذي يزداد وضوحًا، وتبعيتها المتزايدة له، يؤديان من الناحية الأخرى إلى ازدياد اتساع الهوة التي تفصلها عن الفضاءات الاجتماعية الداخلية مما ينتهي إلى تقليص قدرات الاتصال المؤسسية بين الحكام والمحكومين، ويجعل بالتالي من المحتم اللجوء إلى سياسات الترقيع النيوبطريركية. هكذا، يبدو الارتباط بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية عميقًا مما يثبت فرضية الأساس السياسي للتبعية.

الدول - الرعاة والدول - الزبون:

تفرض التبعية نفسها باعتبارها منطقًا تفاعليًا أكثر منها منطق نظام. فهي ليست محددة بطريقة حتمية بفضل عوامل خارجة عن أية إرادة بشرية؛ بل تنشأ ويُعاد نشوؤها تبعًا لمنهج شديد الشبه بنموذج الزبونية. وقد ابتكر هذا النموذج من أجل تحليل الأوضاع الداخلية وتمييز نمط علاقة محتملة تجمع بين الحكام والمحكومين داخل المجتمع. تُعرّف العلاقات في هذا النموذج بوصفها تتم بين أشخاص يخلقون علاقة التبعية عبر "تبادل الخدمات بين شخصين، هما الراعي والزبون واللذان يسيطران على موارد

غير متكافئة[٢٨]". وعند سحب هذا النموذج لدراسة العلاقات بين الدول، تنتقل جميع مكوناته؛ منطق الخدمات المتبادلة وعدم تكافؤ الموارد وهرمية العلاقة. وفي المقابل يطرح تكوين علاقات الزبونية على أساس فردي عددًا من المشاكل التي قد تجعل استخدام هذا التصور مجازيًا.

وتفترض التبعية بطبيعة الحال تبادل الرعاية والمحاباة: تقوم "الدولة - الراعية" بمنح "الدولة - الزبون" الثروات اللازمة لبقائها، وذلك وفقًا لمنهج مماثل تمامًا لما نشهده على المستوى الداخلي للمجتمعات. وفي المقابل تقوم الدولة - الزبون بتقديم مختلف أنواع الامتيازات سواء تلك المتعلقة باستخدام أراضيها أو بالسلطة الرمزية التي تمتلكها باعتبارها دولة على المسرح الدولي. إن التنازل عن أراض لصالح الدولة - الراعية يتناظر بالتأكيد أولًا مع ما كانت المؤلفات تسميه في ما مضى "نهب العالم الثالث"، والذي يتعلق أساسًا بمختلف أنواع المواد الأولية المتوافرة في باطن الأرض، ومن المعروف أيضًا أن هذا التنازل يمكن أن يندرج داخل المطامع الجغراسية [الجغرافية السياسية] للدولة - الراعية، ويتعلق حينذاك بمنح قواعد عسكرية أو مجرد "تسهيلات" لعبور أراضي الدولة الزبون. وكثيرًا ما كانت الدول الكبرى تطالب بأ تُخص وحدها بهذه التسهيلات، مثلما فعلت بريطانيا مع إيران عند انتهاء الحروب الأفغانية في القرن التاسع عشر.

ومن اللافت للنظر أن منهج التنازل عن الأراضي هذا يتجه في العصور الحديثة نحو التنوع إلى حد المغالاة، كما يدل على ذلك مثال التوسع في ممارسة ما يسمى "الدولة -صندوق القمامة" الذي يقود الزبون نحو مكافأة راعيه بتخصيص أرضه أو مجاله البحري لتخزين نفايات المجتمع الصناعي: فنجد هذه المساومات في خليج غينيا والقرن الأفريقي بصفة خاصة[٢٩]. ويمكن للدولة الزبون أيضًا أن تتنازل عن حقوقها كفاعلٍ في الجماعة الدولية: يمثل تصويت البلدان الفرنكفونية الإفريقية إلى جانب فرنسا ممارسة مألوفة داخل المؤسسات الدولية، وذلك مثل عدم موافقة هذه البلدان على القرارات المقدمة إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨٦ و١٩٨٧ لإدانة السياسة الفرنسية في كاليدونيا الجديدة.

ومن الأمور الواضحة أيضًا قيام علاقات غير متساوية في ظل التبعية. ينهض عياب المساواة هذا على اختلاف الموارد حتمًا لكنه يتأسس أيضًا على اختلاف التموقع داخل المسرح الدولي: مثلما يحدث في النظام الداخلي حيث يحصل الراعي على دوره من وجوده في مركز النظام أو بالقرب منه، ومن سهولة وصوله إليه. وتكون العلاقة منذئذ غير متساوية طالما أن مخاطر التخلي عن الشريك لا تمثل بالنسبة للدول - الرعاة نفس درجة الخطورة التي تمثلها بالنسبة للدول-الزبون. فهي مخاطر هامشية بالنسبة للدولة الراعية لأن فقدانها لزبون لا يعني إلا مجرد التقليص من

نفوذها الدولي؛ لكن الأمر مأساة بالنسبة للزبون، لأن فقدان الراعي يعني الاختناق الداخلي والحرمان من الجماعة الدولية في آن واحد. وكذلك حين تقوم دولة مهيمن عليها بتغيير راعيها فإن ذلك يكلفها أكثر من قيام دولة مهيمنة بتغيير زبون لها: لقد أدى انتقال إثيوبيا من الرعاية الأمريكية إلى الرعاية السوفييتية إلى اتساع نطاق تبعية إمبراطورية النجاشي السابقة؛ كما أن تحرّر إيران من علاقات الزبونية في إثر الثورة الإسلامية قد كلف إمبراطورية الشاه الكثير إلى حد أن وفاة الخميني كانت المناسبة المنتظرة للعودة من جديد إلى الاندماج "الواقعي" في النظام الدولي. وقد عاون ذلك على عودة الفنيين الإيرانيين المُغرّبين إلى السلطة وقبولهم بطيب خاطر تقديم تنازلات للقوى التي قامت بتعليمهم وتدريبهم. وكذلك تظل التدفقات بين الطرفين - وفقًا لمنطق الزبونية التقليدي - غير متماثلة أساسًا، وتتباين أهميتها وفقًا لما إذا كانت واردة من الرعاة أم من الزبون. فالرعاة المستقرين في المركز يسيطرون على أسلوب وقواعد اللعبة الدولية، ويفرضون أنفسهم أيضًا كمنتجين للمعايير المفترضة بأنها تخص مجموع الفاعلين.

وينطبق عدم التماثل هذا على المستويات المالية والاقتصادية والعسكرية أو التكنولوجية، لكنه يتجلى بقوة على المستوى الرمزي. فالدولة - الراعية تحدد الرموز التي يجب على الدولة - الزبون التحلي بها لكي

تظل موضع رعايتها: ويتم في المركز إعداد جميع الدلالات اللفظية والموسيقية والثيابية وجميع ما يساهم في إبراز السلطة من أجل وضعها كإطار يحيط بالحياة الاجتماعية - السياسية في الدول الزبون. وهكذا تؤسس علاقة الزبونية عدم مساواتها على ممارسة إجبارية للتشابه: إن صور ماركس وإنجلز ولينين "رحلت" من مقديشيو إلى أديس أبابا حين انعكست علاقات الزبونية من الصومال إلى أثيوبيا[٣٠]. وكانت النجمة الحمراء والمنجل والمطرقة تزين أعلام الدول التي تنتقل من الرعاية الغربية إلى الرعاية السوفييتية.

بل وأكثر من ذلك، تتم ترجمة عدم التماثل في العلاقات أيضًا إلى محاكاة دستورية إلزامية: فالدولة - الزبون مسوقة نحو تحديد هوية هياكلها السياسية الخاصة وفقًا لهياكل الدولة - الراعية كما يدل على ذلك موجة الحزب الواحد ذات الصبغة التعبوية التي جابت الدول الإفريقية "التقدمية" على نمط أحزاب البلدان الشرقية، وكما تدل أيضًا دعوة الرعاة الغربيين لزبائنهم للامتثال لذات التاريخ الغربي فيما يخص المسار الديمقراطي. وعلى هذا فإن المساهمة التي تقدمها الدولة - الراعية للدولة - الزبون تبلغ حد التأثير في هوية الدولة الثانية. في حين لا يكون للمساهمة المقدمة في الاتجاه المقابل سوى تأثير هامشي، فهي لا تحدث سوى تعديلات في أهداب التوازنات الاجتماعية - السياسية داخل الدول

المهيمنة: إن العناصر الحاسمة التي تجعل من علاقة الزبونية علاقة تبعية تكمن بدقة وبالتحديد في هذا اللاتماثل.

وتسير العلاقات الرأسية في نفس الاتجاه. فهي تنشئ منطق الزبونية على قاعدة أن سلوك الزبون يقوم على تفضيل العلاقة التي تربطه رأسياً بالراعي، على تلك التي قد تربطه أفقيًا بالزبائن الآخرين. ويتدعم هذا المنطق في سياق رقة الأحوال: فحين تكون الثروات التي يلزم اقتسامها ضئيلة، يكون الاقتصار على العمل مع الراعي فقط سلوكًا عقلانيًا جدًا وأيضًا، شديد الفظاظة، بدون الاضطرار للتحالف مع أصحاب المطالب الآخرين بحيث يتيح ذلك عدم تقاسم المخصصات المعطاة معهم، والاستفادة المنفردة منها. ومن الواضح أن التبعية على المستوى الدولي تتغذى إلى حد كبير على مثل هذه المعادلة التي تتمخض موضوعياً عن كبح بناء تجمعات إقليمية ملتحمة. إن الوحدة الإفريقية والوحدة الأمريكية يعانيان مباشرة من هذا المنطق؛ فضلًا عن أن كل مجموعة إقليمية تعاني من ردود الفعل المعاكسة التي تميز السلوك الفردي للدول الأعضاء الطامحة في علاقات مميزة مع دولة خارجية أكثر قوة: هذا هو واقع الحال مثلًا في اتحاد المغرب العربي المقيد بسياسة المغرب الخارجية الخاصة بشراكة تفضيلية مع أوروبا الغربية؛ وهو الشأن أيضًا في الجماعة الأوربية ذاتها، حيث يتقيد الاندماج الأوربي جزئيًا بسبب تحفظات

بريطانيا التي تسعى نحو زيادة المنافع المترتبة على علاقاتها التمييزية مع الولايات المتحدة. وهكذا تستند قوة علاقة الزبونية على مستوى دول العالم إلى مقدرة العلاقات الثنائية على الحلول - من ناحية الفعالية - محل منطق الشراكة، أو على الأقل، تسويغ استمرارها داخل سياسات الاندماج التي تعمل على كبحها. حين ذاك، تساهم إعادةُ تشكيل هرم من العلاقات الرأسية على جميع المستويات -من الأكثر غنى للأكثر فقرًا - ليس في كبح ازدهار التضامنات الأفقية فحسب، بل وفي تزويد علاقة التبعية بجاذبية وظيفية تظهر بوضوح في المنافسة القائمة بين الدول الأضعف والأقل حظوة.

إن الطبيعة الفردانية لعلاقة الزبونية تجعل استخدام هذا النموذج في العلاقات الدولية بالغ الدقة. ولا يحدث هذا التحول نحو الزبونية في حالة العلاقات بين الجماعات أو المنظمات بل لا يخص إلا الأفراد: إذ يتطلب الأمر حدوث تعارف بين الراعي والزبون، ونشوء روابط شخصية بينهما مباشرة بلا وسطاء، بل ويجب أن تكون هذه العلاقات مشحونة بالتفاعل العاطفي وبالود. إن الافتراض بوجود مثل هذا النمط من العلاقات بين الدول يصبح غير كافٍ إذا تم الاقتصار على التركيز على العلاقات الثنائية بين الطرفين، فيؤدي التقيد بهذا التحليل بالمتابع للشئون الدولية إلى استخدام مفهوم الزبونية استخدامًا مجازيًا. فالواقع أن مفهوم الزبونية

يستحضر حدًا أدنى من الضمير، ومن الاختيار الفردي، ومن التقبل الواضح: لذلك لا يمكن إدراك علاقة الزبونية تمامًا إلا إذا شملت أشخاصًا يجدون مصلحتهم في دوامها. والحال أنه لابد من التسليم بأن خاصية زبونية الدولة هي تفضيل وساطة الفرد على وساطة المؤسسات، كما تنطوي هذه الخاصية أيضًا على إشراك حكام الدول الزبون باعتبارهم أشخاصًا، ويتم ذلك بسهولة كبيرة لاسيما وأن طبيعة النظم السياسية المتسمة بالأبوية - الجديدة تتأقلم بسهولة مع هذا الدور. وتستلزم هذه العملية بصفة خاصة أن تكون أشكال المحاباة المقدمة من الراعي "قابلة للتفكيك"، أي أن يستطيع عاهل الدولة الزبون الحصول منها على منفعة مادية ورمزية أكبر مما يمكنه الحصول عليه سواء من سياسة استقلالية أو من سياسية شراكة. والحاصل أن هذا الحجاج يستخدم كوسيلة سهلة ومألوفة لتفسير فساد بعض زعماء دول الجنوب. ومع ذلك فإن عرضه بهذه الصورة يتسم بالقصور الشديد، برغم أن ميزته هي أنه بالتأكيد يلقي الضوء على جزء كبير من سلسلة التبعية التي سبق لجالتونج أن استشعرها. والواقع أن "شخصنة" [إضفاء الصفة الشخصية على] المساعدة المقدمة من جانب الدولة الراعية - على الأقل جزئيًا - تدعم إخلاص العاهل المهيمن عليه للعاهل المهيمن، وتسمح خاصة بإحداث نظام نيوبطريركي على أطراف النظام الدولي؛ النظام الذي سبق أن عرفنا بأنه يندرج مباشرة في منطق

التبعية: فيصبح عاهل الجنوب بدوره الراعي الفعلي لشعبه والموزع الرئيسي للمعونة الخارجية، وبسبب هذه الحقيقة، يصبح هو شخصياً من يقرر تسهيل نفاذ التدفقات الدولية نحو الداخل، كما يصبح في الوقت ذاته المنظم اليقظ لعلاقات الهيمنة على مستوى دولته.

ومع ذلك فإن الاكتفاء بمثل هذا التحليل لن يكون مثمراً. فهو تحليل يتسم أساسًا بالفظاظة، ويسهل التحقق من صحته لدرجة يصبح من الصعوبة الاقتناع به حقيقةً. كما تهيمن عليه مسلمات المنهجية الفردانية تمامًا، لذا فهو يهمل أن اللعبة السياسية المحض تنطوي أيضًا على شروط تنقضه: فالعاهل يستطيع أن يلعب ورقة التعبئة على النمط الشعبوي بالارتكاز على حجة القومية المضادة؛ كما يمكنه أن يذهب بعيدًا، إلى حد صياغة شرعية الرافض للنظام الدولي، وبذلك يسعى للحصول على دعم يتجاوز حدود دولته، وفقًا للصيغة التي استُخدِمت من قِبل عبد الناصر إلى صدام حسين ومن سوكارنو إلى نكروما. زد على ذلك أن علاقة الزبونية تكتسب صفة شخصية وفق نمط أكثر تعقيدًا مما يطرحه الاقتراب الأداتي المحض: إذ يجب تأمل علاقة الزبونية من خلال الاستراتيجيات المتقلبة للفئات الحاكمة في دول الأطراف، مع الأخذ في الاعتبار ظروف التنشئة السياسية لهذه الفئات وتبعيتها الثقافية، وكيفية إدراكها للمسرح الدولي وإمكاناتها لبلوغه، وأخيرًا يجب الإحاطة بالرؤية التي لديها عن

نموذج الحكومة الغربية وعن ضرورة أن تصبح مستورِدة لهذه النماذج. هكذا نتأسس علاقة الزبونية بمبادرة من الزبائن، ويتم اعتبارها أفضل الحلول الوسط في مواجهة مجموعة من الضرورات المتناقضة هي: إدارة دولة تستلهم منهج النموذج الغربي لكنها توجد في سياق اجتماعي - سياسي ينتمي لثقافة أخرى؛ والمحافظة على قدرات ترتبط أساسًا بإدارة الدولة والتي تدر، على المسرح الدولي، عائدًا يفوق العائد الذي تدرّه على المستوى الداخلي في المجتمع التابع؛ والحصول من دورهم بوصفهم مستوردين لنموذج "الدولة" على أقصى فعالية من أجل المحافظة على مستقبلهم السياسي الخاص وتدعيمه. هكذا ينتعش منطق الزبونية بواسطة الأفراد، كما يفرض نفسه باعتباره عنصرًا مكونًا لعلاقات التبعية بين الدول.

ويشتمل هذا المنطق بدوره على سلسلة من النتائج فهو يستصحب معه أولًا تأثير المدة الزمنية التي يدومها: إذ تحصل التبعية - مثلها مثل كل علاقة زبونية أخرى - على أقصى فعاليتها حين تتمكن من الدوام لأمد طويل ويصبح الوفاء بها مطلبًا أولنا للراعي كما للزبون الذي يبني عليها توقّعات مشروعة تهيمن على جوهر سياسته الخارجية بل والداخلية. على هذا النحو، فضح الشاه، في نهاية حياته، خيانة حاميه الأمريكي فقد كشف عن مجمل إستراتيجيته التي بناها خلال عقود عديدة والقائمة على

"رسملة" الفوائد الداخلية والخارجية العائدة من إخلاصه الكامل الذي يربطه بالولايات المتحدة[٣١]. وفي إطار هذه العلاقة يعاني الراعي أيضًا من ضغوط مماثلة. إن الميزة الممنوحة إلى المغرب في إطار السياسة الفرنسية في دول شمال إفريقيا، تتجاوز بوضوح توجهات الأغلبيات البرلمانية، مثلما تعلو فوق الاختيارات السياسية للمقيمين في الإليزيه. تنطلق السياسة الفرنسية من مبدأ أن المملكة المغربية هي ركن أساسي في استقرار منطقة معرضة لأسباب الاضطراب، لذلك فإن هدفها الثابت يقوم على التضحية بالعديد من المزايا المكتسبة من طرق أخرى قد تسبب لها الهموم، لصالح احتمالات دوام علاقات الزبونية هذه. وسواء كان الأمر يتعلق بالتقييم الفرنسي للخلافات الجزائرية - المغربية، أو بموضوع الصحراء الغربية، أو بإيثار المغرب على موريتانيا في النزاع الخفي الدائر بينهما، أو كان يتعلق بالموقف تجاه المعارضة المغربية، فإن الرأي يظل دائمًا هو البناء على المحاباة استثنائية التي يأمل الراعي في الحصول عليها من إخلاص الزبون الذي بُني على أمد طويل. كان الموقف الأمريكي خلال أزمة الخليج مماثلًا: فالاستثمار الذي تمثله سنوات عديدة من الحماية الأمريكية للكويت أدى إلى تقييد هامش مناورة البيت الأبيض جذريًا، سواء لجهة احتمال عقم المعونات التي سبق منحها لعائلة الصباح في حالة عدم التدخل، أو لجهة المجازفة بضرب مصداقية الحماية الأمريكية الممنوحة، في الوقت نفسه، للجيران السعوديين وغيرهم من الزبائن الآخرين في المنطقة.

هكذا تقضي علاقة الزبونية منطقيًا إلى تراكم العهود والضمانات من الجانبين يسير بإيقاع وكيفيات تضفي على هذه العلاقة في هدوء وشيئًا فشيئًا استقلالية حقيقية حتى تجاه إدارة الفاعلين ذاتهم. يتناقص نصيب الاختيار، ولهذا تجد السياسات الخارجية ذاتها محصورة داخل أبعاد تتجاوز - وبكثير - ما كان في الماضي قيودًا تفرضها معاهدات التحالف العسكري. الواقع أن منطق التراكم مختلف تمامًا: فخاصية الزبونية هي الارتباط بالتزامات يومية ومتواصلة، مما يجعل التحلل من الوفاء أكثر كُلفة، لاسيما حين يكون ذلك على المدى الطويل. وحتى إذا كان عدم تماثل هذه العلاقة يخفي هويتها كعلاقة تبعية، ينبغي التأكيد على أن موقف الراعي تجاه الزبون للا يشبه موقف رجل حر في مواجهة عبد. فالواقع أن ما يحصل عليه الراعي من هذه العلاقة أساسًا هو إقامة نظام دولي متوافق في بنيته وفي تنظيمه مع قيمه ومع مصالحه الخاصة: إنه لا يتعلق بسيطرة مطلقة على الأحداث، ولا أيضًا على صياغة سياسات خارجية يومًا بيوم.

بطبيعة الحال أن هذه الزبونية متعددة الأشكال. فلا يخفى على أحد عدم تشابه الحالات بين تشاد والسعودية والبرازيل أو فانواطو [جزر نيوهبرديز سابقًا بالمحيط الهادي]. ومع ذلك من الخطأ تصور أن علاقة الزبونية تقتصر على العلاقات القائمة بين دول الشمال ودول الجنوب

الأقل تقدمًا وحدها. إن الازدهار البترولي الذي عاون على غنى البلدان صاحبة الآبار المنتجة لم يغير ظروف التبعية، بل لعله زادها حدة وفقًا لكيفيات يوضحها تمامًا مصطلح "الدولة الرَّيْعية". ينطبق هذا التوصيف على "كل دولة تحصل على جزء جوهري من دخلها من مصادر أجنبية في صورة ريع[٣٢]". وتشتمل آلية الإثراء هذه على ما يتراوح بين ٧٠% و٩٨% من دخول دول متنوعة للغاية مثل الجزائر وليبيا والعراق وإيران والعربية السعودية. وتتمخض عن نتيجة أساسية هي تزايد استقلال الدولة بصورة جوهرية للغاية في مواجهة الفاعلين الاجتماعيين، طالما كانت معظم الدخول تصل من خارج المجتمع. هكذا يمكننا مقارنة تأثير البترول على اقتصاديات البلدان المنتجة له وعلى نظامها السياسي - الاجتماعي بتأثير الذهب على المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر: إن "اقتصاد الريع" يشجع النخب على السلبية ويحث الدول على التساهل[٣٣].

ومن السهل فهم السلوك السلبي للنخب، كما أن الجميع يستفيدون منه. في الواقع أنه من المريح أكثر الاستغراق في الشراء من الخارج بوفرة بدلًا من الارتباط ببذل الجهد من أجل الإنتاج؛ ومن الأفضل التنعم بالأنشطة المربحة التي تمارسها البورجوازية صاحبة الريع والتي تتوزع أنشطتها بين المضاربات المالية والحصول على دخول من وظائف كبيرة في الدولة، بدلًا من التقيد بسلوك أصحاب المشروعات الذي يتطلب التقشف

الذي تحدث عنه فيبر. وهكذا يُعاد تأسيس جزء كبير من منطق التبعية. إذ أنه حين تخلت البورجوازية العراقية الريعية عن مهام الإنتاج، وحين هجرت القطاع الزراعي بخاصة لكي تشرع في الشراء المكثف من الخارج (من استراليا ونيوزلندا خاصة)، فقد زادت من تبعيتها للخارج بشكل ملموس. وحين تتخلى النخبة السعودية عن وظائف الإنتاج الأساسية لصالح نخبة مهاجرة، لتتخصص في الإدارة المالية للمداخيل الريعية، فإنها ستصل إلى نفس النتيجة[٣٤].

وحين تختار الدول الريعية جانب التساهل والمجاملة فإنها تساعد ذات المنطق. إن ضخامة الدخول الواردة من الخارج تجعل حصيلة فرض الضرائب أكثر ضآلة: بل على العكس، ففي ظل منطق سياسي قصير الأمد، يصبح فرض الضرائب ضارًا بوضوح، وعائقًا أمام استراتيجيات النيوبطريركية التي تدفع العاهل نحو استمالة النخب المنافسة مقابل ثمن زهيد. ولا يؤدي تأميم الصناعات البترولية إلى محو هذه النتائج، بل يبرزها أكثر، فهو يخلق، وبطريقة مباشرة وسريعة، بديلًا جاهزًا لحصيلة الضرائب، ويشجع، من ناحية أخرى، على تكوين مجموعة من مناصب الدولة التي تحتل النخب أفضلها. تتضح بجلاء، من وجهة النظر، نتائج سياسة التأميم المؤذية: فإذا كانت سياسة التأميم تعزز إرادة مقاومة آليات التبعية على المستوى الرمزي، إلا أنها تساهم عند تنفيذها بل وبخاصة عند

تنظيمها اللاحق، في إعادة استدخال هذه الآليات. هكذا يندرج قيام مصدق [محمد مصدق ١٨٨٠ - ١٩٦٧] بتأميم البترول الإيراني عام ١٩٥٠ في سياق المنافسات الداخلية في النظام السياسي الإيراني أكثر منه ضمن سياق العلاقات الدولية: فحين عملت حركة مصدق على تشجيع الرموز الوطنية، فإنما كانت تؤكد على رغبة نخب الفنيين الشباب الدارسين في الخارج في الاشتراك في أجهزة الدولة والسلطة، أكثر من تأكيدها لعزيمة حقيقية لإقامة استقلال وطني فعلي. ولم يحدث شيء يمكن أن يهدد علاقات الزبونية المنسوجة مع دول الشمال بصورة جذرية: بل على العكس، أدت المبادرة إلى تنويع شبكات الزبائن المحتملين بتشجيع انضمام بورجوازية دولة جديدة بأكملها إلى هذه الشبكة.

وفي المقابل، تزداد قوة الدولة الريعية، بالنسبة للآخرين، في سياستها الخاصة بالتوزيع وتخصيص الإعانات. فنمو مواردها يتيح لها زيادة نفقاتها العامة وتحسين سياسة أئتمانها، ومضاعفة استثماراتها وبالتالي تعزيز شرعيتها وفعاليتها بشكل محسوس عن طريق المبادرة بتنفيذ سياسة رفاهة حقيقية؛ كما يمكن للدول الأكثر حظوة من بين صاحبات الريع أن تقدم خدمات مجانية عديدة. ومع ذلك فالنتائج في هذا المجال أيضا متناقضة: إن ازدهار دول - الرفاهة في ظل البترول يؤدي أيضًا إلى تدعيم التبعية، بل وإلى إخضاع المجتمع للدولة، حيث لا يشارك الأول في نمو قوة الثانية،

وبالتالي لا يمتلك أية وسيلة للمطالبة بالإشراف عليها. إن دولة - الرفاهة التي تكونت بهذه الطريقة والتي تعيش على تمويلات خارجية، هي دولة تتبع الخارج وتجد في سياستها السخية الوسائل الفعالة لممارسة فرض سياستها الأبوية والزبونية على مجموع الفضاءات الاجتماعية.

ويجدر الحذر مع ذلك: فلا يمكن للدولة الريعية، وفق قواعد النسبية، أن تكون الأكثر فاعلية في مجال الرفاهة. على العكس، فالاختلافات تتجلى باستمرار: فعند مقارنة المركز الذي تشغله وفقًا لإجمالي الناتج القومي بالمركز الذي تحتله في "قائمة الفائزين" الخاصة بمؤشرات التنمية البشرية، تكشف غالبية الدول الريعية عن تقهقر شديد. هكذا تفقد العربية السعودية ٣٧ مركزًا، والكويت ٣٠ مركزًا والإمارات العربية المتحدة ٣٧ مركزًا. وبذلك يثبت بالبرهان أن جوهر الريع لا يستخدم في النفقات الاجتماعية، ويعاني من تسرب أجزاء كبيرة منه إلى قطاعات غير إنتاجية وخارجة عن المجتمع. وإذا ما كانت الكويت قد خصصت خلال عام ١٩٨٨ المبلغ القياسي البالغ ٥٣٦ دولار للفرد من أجل نفقاتها للتنمية البشرية، فإن هذا المبلغ لا يعادل سوى ٤.٪ من إجمالي ناتجها القومي، في حين أن زيمبابوي خصصت لنفس الغرض ١٢.٧٪ وماليزيا ٦.٣٪ وكوستاريكا ٥.٤٪ وإجمالًا يضع مؤشر التنمية البشرية لعام ١٩٩٠ الكويت في المركز ٤٨ بعد موريشيوس، والجابون في المركز ٥٠ بعد ألبانيا والسعودية في المركز ٦٩ بعد

جويانا وتونس. ويبلغ معدل عمر الفرد في السعودية أقل من (٦٤ عامًا) من الإنسان في جمهورية فانواطو (٦٩٠٥) [بالمحيط الهادي، شرقي استراليا] وفي دولة كيب فِرد (٦٧) [جزر صغيرة بالمحيط الأطلنطي، غربي السنغال] وفي الجزائر وتركيا وتونس والبرازيل[٣٥] (٦٥). وهذا يعني أنه حتى إذا وصل اقتصاد الريع إلى مستوى خرافي، إلا أنه لا يؤدي بالضرورة إلى مآثر في مجال التنمية، وأن النتائج في هذا المجال ليست قادرة بأي حال على منح البلدان المعنية من أن تشكّل منطقة جذب للتبعية: بل وأكثر من ذلك، يمكننا منذ الآن، وبمجرد قراءة هذه المعطيات وحدها، طرح فرضية أن السياسة المتبعة في مجال استخدام الريع تعزز من حالة التبعية هذا بدلًا من أن تقضي عليها.

ونتيح مؤشرات أخرى تأكيد هذا التوجه. لقد قامت غالبية دول الخليج بتعميق ظروف تبعيتها على المستوى السكاني، وذلك بخضوعها أكثر فأكثر لمساهمة أيدي عاملة مؤهلة قادمة من الخارج. وحين تُفَضل النخبة السعودية اختيار وظائف غير إنتاجية، فإنها تترك الوظائف الأكثر أهمية لمهندسين وفنيين قادمين من أماكن أخرى، بخاصة من العالم العربي. وتظهر الاستقصاءات التي أجريت لدى هؤلاء السكان المهاجرين أنهم – باستثناء أقلية –لا يعطون الأولوية لانتمائهم للعالم العربي، بل العكس فإن الأكثر موهبة والأكثر كفاءة من بينهم يعلنون أسبقية

انتمائهم لمؤسساتهم، أو لنسق من القيم خاضع لعالم الأعمال أو لفنون المهنة بل وأيضًا لمواطنة عالمية علمانية[٣٦]. وبالإجمال يُحبِّذ المنطق الاجتماعي لاقتصاد الريع تنشئة نخب ذات مرجعيات ثقافية غربية ويعجل من اندماجها في شبكات اجتماعية خاضعة بخاصة لجمعيات ولمنتديات يتم فيها تلقين الوفاء للغرب. هذا فضلًا عن أن هذه النخب كانت قد أجرت دراساتها الجامعية في الغرب.

وعلى المستوى الاقتصادي، تظل غالبة مؤشرات التبعية قائمة بلا تغيير: يفلت تسويق البترول من بين أيدي الدول المنتجة لكي يذهب أساسًا إلى الشركات الكبيرة؛ وتقوم البنوك الغربية - الأمريكية بخاصة - بإدارة الجزء الأكبر من رؤوس الأموال العربية؛ ويتم إشباع معظم الاحتياجات الغذائية عن طريق الاستيراد؛ ويحصلون على القاعدة التكنولوجية للإنتاج البترولي وللجهود التصنيع الانتقائي من مصدر غربي بصورة شبه كاملة[٣٧]. وفي كل مجال من هذه المجالات تسيطر دوافع التبعية على استراتيجيات النخب صاحبة الريع والنخب البيروقراطية التي تنتفع منها بصفة فردية.

ويكون لجميع هذه العناصر عواقبها على السياسة الخارجية إلى حد إعادة إنتاج منطق الزبونية كاملًا. إن تبعية الدول الريعية فيما يختص بالتجهيزات العسكرية التي تنتجها دول الشمال يكان يكون كاملًا. وهكذا

فإن خيارها في الفعل شبه معدوم حتى في داخل المنظمات الإقليمية التي تنتمي إليها. لقد أظهرت أزمة الخليج في عام ١٩٩٠و ١٩٩١ بوضوح شديد أن قدرة المملكة العربية السعودية وحلفائها على الفعل كانت ترتبط مباشرة بالالتزام الأمريكي بالوقوف إلى جانبهم. هكذا تتخذ الزبونية مظهراً مميزًا: فالالتزام لاشك متبادل، إذ إن تبعية دول الخليج التكنولوجية والعسكرية تنتقص بدورها من استقلالية قرار الولايات المتحدة التي ما من شكّ أنها كانت ستعرض سلامة زبائنها ومصداقية رعايتها للخطر لو رفضت التدخل. وبناء عليه يؤدي إبراز تبادل الالتزامات هذا إلى جعل منطق الزبونية أكثر قربًا من الواقع من فرضية التبعية. وقد تؤدي الظروف إلى جعل التزام الراعي أكثر قوة من التزام الزبون: كان يمكن للمملكة العربية السعودية أن تظل صماء في مواجهة النصائح والإيماءات الأمريكية خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣، أو أثناء اتفاقيات كامب ديفيد، لأنها كانت تعلم بأن الإعراب عن خلاف في السياسية الخارجية لا يعرض للخطر مجمل مجهود الحماية المبذول خلال عقود من جانب الدبلوماسية الأمريكية، في حين أنه على العكس، لو كانت الولايات المتحدة قد أظهرت برودًا أمام التهديد العراقي للخليج، فقد يدفع ذلك بدول المنطقة إلى الاقتناع بعقم الرعاية الأمريكية.

هكذا حين يتم إبطال متغير النمو الاقتصادي - في الحدود التي تم

بيانها - يقدم مثال الدول الريعية رؤية أكثر وضوحًا ودقة بشأن دوافع التبعية الزبونية. فمن ناحية الزبون - التابع، تفترض هذه العلاقة حصوله على منفذ لنظام دولي لا يستطيع السيطرة على طاقاته التقنية والثقافية والرمزية؛ كما تنطوي على التنازل عن السيادة وعدم القدرة على التصرف بطريقة مستقلة سواء على المسرح الدولي أو في سياسات إعادة التوزيع داخليا. ومن ناحية الراعي لا تفترض علاقة التبعية تقرير سياسة إعانة للزبون فحسب، بل وأيضًا الانتقاص بشكل محسوس من اختيارات الراعي في ممارسة السياسة الخارجية: فالراعي الذي يحافظ على سيطرته على طبيعة الإعانات الممنوحة، يفقدها على مستوى تقرير السياق والزمان وحتى الكلفة التي يمنحها بها. والحاصل أنه يصاحب استخدام آلية التبادل هذه نتيجة مزدوجة. الأولى أهمية تزويد علاقة التبعية بكساء مادي ورمزي كما يتضح من مثال الدول الريعية: تشتمل خطة عواهل الجنوب على الحصول على أقصى مكاسب من هذه العلاقة حتى يمكن للرأي العام في بلادهم قبولها، وتستطيع البلدان المنتجة توفير العناصر اللازمة المندرجة في هذا المقام وهي: مباشرةً سياسات اجتماعية مظهرية أكثر منها حقيقية، والتزود بالوسائل التكنولوجية الأكثر تقدمًا، والحصول على وسائل عسكرية متطورة في الأغلب لكنها لا تستعمل بدون اللجوء إلى رعاية فعالة. وهي عناصر تساعد على نسيان واقع التبعية، كما تتيح إشراك السكان الغاضبين والمعاندين في شعور حقيقي بالزهو الوطني.

وتوجد نتيجة ثانية مصاحبة لمنطق الزبونية تتعلق أكثر بالأفراد، لأنها تستهدف خلق حافز لدى الفئات الحاكمة لكي تتورط في مدار التبعية. ولا تعتبر المجهودات التي يبذلها الراعي في هذا الشأن تافهة، فهي تتجه نحو تعليم نخب المستقبل في جامعاته إلى حين تمييزها بإدماجها داخل النظام الدولي. وتحصل هذه الفئات على مراكز اجتماعية مغرية على المستوى المادي سواء بالحصول على مكاسب فردية من اقتصاد الريع أو بالاندماج في النظام الاجتماعي - السياسي عن طريق تولي وظائف بيروقراطية مربحة وذات هيبة ونفوذ، لكنها في الواقع مسلوبة من كل مسئولية ومن كل سلطة حقيقية. وهكذا نجد أن مالا يقل عن ٥٥.٣% من سكان الكويت العاملين يحتلون وظائف بانقطاع البيروقراطي(٣٨).

وبصفة عامة، تكمن قوة التبعية في إيجادها لطبقة حاكمة داخل المجتمعات الخاضعة تستطيع استخدام الرعاية التي تحظى بها من أجل الحصول على مركز هيمنة، وبذلك سرعان ما تقتنع بأن مركزها المهيمن لن يكون أفضل حالًا إذا تبنت استراتيجية بديلة من النمط القومي. وبدقة أكثر تزداد قوة هذه الطبقة ويتدعم مركزها كزبون منذ أن تتأكد بالتجربة، بأن سلطتها قد تعززت فعليًا بسبب ممارستها لدورها الخاص "بتأهيل" المساعدات الخارجية. ويؤدي اقتران هذا المزيج من عناصر التقييم السلبية والايجابية لديها، إلى تأسيسها لاستراتيجية "سيادة الزبون" التي تحدث عنها

الرئيس الغاني نكوامي نِكروما فيما مضى[٣٩]: لكنها لا تحيل سوى إلى البُعد الأداتي المحض لمساعي عواهل الجنوب والمحيطين بهم؛ ولهذا فإنها لا تستنفذ مجموع العناصر التي تساعد على تقييم سلوك الفِئات الحاكمة.

التَّبَعية بعيدًا عن الدول:

استحدث علم اجتماع السلطة الدولية مؤخرًا - بفضل أعمال سوزان سترانج Susan Strange بصفة خاصة - بُعدًا جديدًا، يوضِّح بأن طبيعة ظواهر النفوذ على مستوى الكرة الأرضية هي طبيعة جوهرية وليس علائقية[٤٠]. لقد انهارت في وقتنا الحالي قوى الامبريالية التقليدية التي كانت ترتكز على القهر وعلى علاقات الإدارة المباشرة: كان تكوين الامبراطوريات الاستعمارية يستلزم تعبئة موارد لم تنخفض قيمتها فحسب، بل إنها تنقلب الآن ضد أولئك الذين استخدموها فيما مضى. فقد أظهر تفكك الامبراطوريات الفرنسية والبريطانية، ثم السوفيتية، أن مدلول السلطة ذاته ووسائل الحصول عليها قد تغير تمامًا. إن السلطة تعني - من المنظور الفيبري-القدرة على فرض الإرادة على الغير: وأدى إدماج هذا المفهوم في دراسة العلاقات الدولية إلى ترجيح فكرة بأن الدول كانت تستخدم الأساليب القهرية بقصد توسيع نطاق الأراضي التي تنشر نفوذها عليها. لقد ظل المنهج الاستعماري والامبريالي متماثلًا مع منهج

التوسعات الساري منذ ألف عام، وكانت الهيمنة تعني في المقام الأول إدارة أراضي شاسعة عن طريق التزود بالأساليب الملائمة. ولم يبتعد الاستعمار الجديد عن هذا الإنشاء إلا صوريًا: فد كان يقيم استمرارية بين إدارة الدولة المهيمنة وإدارة الدولة المهيمن عليها تستطيع أن تسمو فوق نتائج الاستقلال الذي يظل رمزيًا. وبقي وجود الدولة المهيمنة وجودًا أرضيًا أساسًا، بمعنى أنها كانت تمارس وجودها بواسطة الدولة الزبون وفوق أراضيها بطريقة واضحة ومطلقة.

وقد ساهم ازدهار التدفقات العابرة للأوطان في قلب هذا النموذج تمامًا. إذ يتزايد عبور موارد السلطة من مكان إلى آخر متجاهلًا الحدود، ساخرًا من سيادة الدول، بل وملتفًّا من حول هذه الدول. ويتطور النظام الدولي المعاصر من عالم يضم دولًا نحو ذلك العالم "متعدد المراكز" الذي يتحدث عنه روزنو Rosenau (٤١)، والذي يتشابه أحيانًا-في بعض نواحيه - مع "المجتمع الفوضوي" الذي يستعمله هدلي بال(٤٢) Hedley Bull ليصف التآكل الذي يصيب سيادة الدول المطلقة وتناقص مراكز السلطة التي توجه التدفقات العابرة للأوطان. وسواء كانت هذه التدفقات ثقافية، أو اقتصادية، أو دينية أو سكانية، أو إعلامية، فالإشكالية في الأساس واحدة لا تتغير: أنها محملة أكثر فأكثر بموارد السلطة التي تفلت - بحكم طبيعتها - من سيادة الدول، فضلًا عن أنها تتجه نحو التواجد

خارج أية دعامة أرضية. ومن هذا المنظور فإن السيطرة على نشر المعرفة التقنية، أو ضبط تداول رؤوس الأموال، أو امتلاك وسائل للتأثير السياسي أو المعنوي على كنيسة ما، هي موارد للسعي نحو التبعية تتم بعيدًا عن الدول.

لقد بُني جزء هام من الهيمنة الأمريكية على هذه الأسس. لا ريب بأن الولايات المتحدة التي عانت من الاستعمار في شكله التقليدي قد شيدت قوة "إمبرياليتها الجديدة" بسبب نجاح مسعاها من أجل السيطرة على هذا التدفق. فقد أسست قوتها، خارج نطاق الدول، بفضل قدرتها على منح الائتمان، وعلى تحديد فيما إذا كان من المناسب إنعاش التضخم على المستوى العالمي أم محاربته، وعلى مهارتها في العلم والبحوث وتعليم النخب والاتصال، بل وأيضًا على استخدام اللغة الإنجليزية عالميًا، وعلى تعميم نماذج التسويق والإدارة المعدة في جامعاتها الخاصة، أو على الوسائل التقنية والعسكرية لتحقيق الأمن. ويوجد الكثير من الوسائل غير المباشرة لممارسة النفوذ على الشعوب يفوق ما يتعلق بالدول، بل وعند الاقتضاء، لتطويق هذه الدول، خاصة عندما يكون زعماؤها ممن يعارضون توجهات الدبلوماسية الأمريكية. ومن الواضح في هذا الشأن أن قوة الاستراتيجيات الوطنية المعادية لأمريكا في الستينيات التي قادتها بخاصة شخصيات حركة عدم الانحياز الكبيرة مثل عبد الناصر ونهرو أو سوكارنو

قد تقيدت بسبب فعالية هذه القدرة التي تمارسها الولايات المتحدة مباشرة على الشعوب وعلى مجموع النخب. إن قيامها بتنشِّئة هذه النخب يلعب دورًا حاسمًا، فهو يوضح بخاصة لماذا تتجه النخب الفنية الوسيطة نحو احتواء الضغوط المعادية للغرب؛ على غرار ما يفعله الفنيون الشباب في جمهورية إيران الإسلامية الذين تعلم أغلبهم في الجامعات الأمريكية ويجيدون اللغة الإنجليزية ويجعلون من جدارتهم المكتَّسبة المورِد الرئيسي لمستقبلهم المهني.

والمؤكد أنه من الصعوبة بمكان إدراك السيطرة على التدفقات الثقافية وتقييمها، ومع ذلك فإن سيطرة وكالات الأنباء الأمريكية(٤٣)، والبرامج التليفزيونية المُعدَّة في الولايات المتحدة، والأذواق الموسيقية والثيابية أو فنون الطهي لها تأثيرها حتى وإن كان يجدر عدم التقليل من شأن القدرات الانتقائية والنقدية لدى المتلقين تجاه التدفقات الإعلامية الوافدة. إذ أظهرت البحوث ارتداد الأذى إلى نحْر صاحبه والتأثيرات العكسية التي أحدثها بثُّ بعض البرامج التليفزيونية الأمريكية، خاصة في الضواحي العمالية بمدينة سانتياجو في شيلي خلال عهد أليندي. ومهما كانت أهمية ردود الفعل هذه والتفريعات المشْتقّة منها، إلا أنها لا تلغي تأثير هذه التدفقات؛ إنها لا تتمخض على الأكثر إلا عن تغيير موضع تأثيرها لكي يتجه نحو الطبقات المتوسطة أكثر من مجموع السكان. فهذه

الطبقات تسعى في أغلب الأحيان نحو التماثل مع النماذج الثقافية الغربية لكي تؤمِّن صعودها الاجتماعي واندماجها داخل بيروقراطية الدولة على وجه الخصوص: لقد تم رصد هذه الظاهرة في الشرق الأوسط وفي جنوبي الصحراء بإفريقيا.

والأكثر صعوبة بكثير إدراج السيطرة على التدفقات الدينية داخل هذا النمط من التحليل. من جهة، لأن هذه التيارات- بحكم طبيعتها - أكثر استقلالية بكثير من غيرها من التيارات سواء في ظروف إنتاجها أو في السيطرة على توجهاتها. إذ يمكن للسياسة الامبريالية الجديدة أن تتكون عن طريق التلاعب بالتدفقات المالية أو الإعلامية أكثر من التدفقات عبر إحدى الكنائس. ومن ناحية أخرى لأن التدفق الديني ينزع أكثر لأن يكون داخلي المنشأ، ولأنه يلعب دور الحامي ضد التدفقات العابرة للأوطان القادمة من الشمال: من وجهة النظر هذه يحمل دور التدفقات الدينية الإسلامية مغزى خاصًا. ومع ذلك فإن التجدد الذي تشهده الطوائف البروتستانتية في كل مكان تقريبًا يندرج بوضوح داخل هذا السياق الإمبريالي الجديد. لقد قال رئيس أساقفة جواتيمالا المونسنيور بروسبرو بنادوس Prospero Penados بنفسه في يناير ١٩٨٩ أن الولايات المتحدة تساند "المجموعات غير الكاثوليكية" [...] لكي تدعم سلطتها الاقتصادية والسياسية في أمريكا اللاتينية"، لأن "الإنجيليون

يدافعون عن مفهوم فردي للخلاص الأبدي يتوافق تمامًا مع مسلمات الليبرالية والرأسمالية"(٤٤). ومن غير انغماس في لامعقوليات فرضية المؤامرة، ودون أن ننسى بخاصة أن غالبية هذه الطوائف تتكون من جديد بشكل محسوس في السياق الحضاري المحيط، إلا أنه لابد من التسليم بأنها تنتسب في أصولها إلى التاريخ الثقافي الأمريكي، وبأنها تسعى نحو الحلول محل الكنيسة الرومانية التي تنتسب إلى تاريخ آخر، وإلى نسق قيمي ينتمي إلى حضارة أخرى. من الصعب البرهنة بأن ذلك يتضمن تنشئة اجتماعية مضادة؛ تماما كما يصعب نفي إمكانية إدراج التدفقات الدينية في هذا النموذج الإمبراطوري - الجديد العابر للأوطان.

ومن المؤكد، في جميع الأحوال أن فك الارتباط المزدوج هذا، بين السلطة والأرض، وبين السلطة ونظام العلاقات بين الدول يؤسس نظامًا دوليًا جديدًا لصالح الولايات المتحدة وليس لأوروبا، أو للاتحاد السوفيتي سابقًا، كما أنه يثري إشكالية التبعية بوضوح. وتشير هذه الإشكالية إلى نظامٍ أكثر من إظهارها لعلاقات بين دول، أو بدقة أكثر، إنها لا تجعل من الدول ومن العلاقات الدولية سوى إحدى مكونات هذا النظام، وتعيد تقييم الدور الوسيط لجميع الفاعلين الآخرين في بث واستقبال التدفقات العابرة للأوطان، تلك التدفقات التي تفرض نفسها باعتبارها العنصر الرئيسي المكوّن لنظام التبعية.

التحايل على السيادة:

مهما كانت أنماط علاقة التبعية ووسائلها والوسائط التي تمارس من خلالها مهمتها، فإنها علاقة سياسية أساسًا وتتماثل مع التحايل على للسيادة. ويمكن للدولة التابعة التي تنتزع منها السيادة مباشرة أو بأسلوب غير مباشر عن طريق الشبكات الاجتماعية التي تفلت من سيطرتها، أن تتعرض لثلاثة أنماط من الاستهواء، تتعلق بثلاث قطاعات أساسية خاصة بسيادة الدولة.

التحايل على الوظيفة الدبلوماسية هو على الأرجح، الأكثر قدمًا، وهو ينتمي بصفة مباشرة لمنطق الدول التقليدي ونموذجها السلطوي. لقد تبدت المظاهر الأولى لوقوع دولة ما تحت سيطرة دولة أخرى، في أكثر الأحوال، من خلال مجهود الدولة المهيمنة لهدم وسيلة الدولة الخاضعة للتعبير عن سيادتها على المسرح الدولي. هكذا كانت المهمة الرئيسية للمعاهدة المعقودة عام ١٨١٤م بين بريطانيا العظمى وإيران هي تثبيت الوعد البريطاني بعدم التدخل في شئون إيران الداخلية مقابل تعهد الشاه بعدم السماح لأية دولة أخرى غير بريطانيا بعبور أراضيه، وبمحاربة جيرانه المسلمين في حالة نشوب معركة بريطانية - أفغانية[٥٥]. وكانت مخططات الدول الكبرى في المنطقة منذ بداية القرن التاسع عشر إقامة علاقات مباشرة مع الحكومات ورؤساء القبائل بهدف تفتيت الاحتكارات

والوظيفة الدبلوماسية التي يتباهى بها السلطان العثماني والشاه الإيراني والخديوي المصري. وبالعكس، إذ كثيرًا ما تم التحايل على الوظيفة الدبلوماسية من أجل معاونة تدخل الدول الغربية المباشر في شئون النظام الاجتماعي - الساسي الداخلي للدول الخاضعة: لقد استخدم العمل الدبلوماسي عادة من أجل الحصول من على تعهدات محددة وملموسة الحاكم المسلم لصالح أجانب وأقليات مسيحية تابعة له. فقد أعفى السلطان سليمان العظيم [سليمان القانوني] الرعايا الفرنسيين المقيمين في الإمبراطورية العثمانية من الضرائب بفضل معاهدة وقعها مع فرانسوا الأول [ملك فرنسا] عام ١٥٣٥م؛ وفي نفس الوقت وبفضل تعهدات ثنائية مع كل دولة من الدول الغربية تم فرض الحماية الدولية على جاليات مسيحية متنوعة، ومنع تنفيذ حكم الإعدام على مسلمين مرتدين، وتخفيف بل وإلغاء عدم المساواة في الحقوق التي كانت تمايز بين المسلمين والمسيحيين داخل الإمبراطورية. وعلى نفس المنوال تم توقيع معاهدة دولية بإقامة نظام امتيازات يعترف لفرنسا منذ عام ١٥٦٩م، ولإنجلترا منذ عام ١٦٠١م بإعفاء رعاياهما من المثول أمام السلطات القضائية العثمانية، وبإحالتهم إلى السلطة القضائية الخاصة بقناصل البلدين[٤٦]. وسرعان ما تمخض التوسع التدريجي في تطبيق هذه الممارسة ليشمل الأقليات المحمية، بل والمسلمين الذين يطلبون ذلك، عن إنشاء دولة

أجنبية داخل الدولة العثمانية وداخل الدولة الفارسية، كما في داخل العديد من الدول الأخرى. لقد تم على هذا النحو، تفكيك كل ما له علاقة بفكرة السيادة.

هكذا يقع التحايل على الوظيفة الدبلوماسية في قلب منطق التبعية تمامًا. إنه قديم للغاية في إنجازاته وسابق للممارسة الاستعمارية ذاتها ويكون أحد عناصر انطلاق الاستعمار الأكثر وضوحًا، طالما أنه ينتج من عدم التوازن بين القوى، كما يساهم تدريجيًا في هدم سيادة الدولة الخاضعة. ولا يوجد في تطور نظام الامتيازاتّ، بشكل خاص، أي حد واضح بين الاعتراف بحقوق ضخمة للجاليات الأجنبية وبين إقامة سيطرة قنصلية على الوظائف السياسية الرئيسية للدولة الخاضعة. ولهذا سرعان ما يصبح التحايل على الوظيفة الدبلوماسية أداة تهدف إلى تحقيق أغراض أخرى، وتمهّد بخاصة لمشروع السيطرة الاستعمارية.

في مرحلة ما بعد الاستعمار، تظل نفس الازدواجية قائمة حتى وإن كان انتقاد الجميع الشديد لممارسات الماضي، ورغبتهم المعلنة في تجاوزها يدفع إلى اتباع أساليب أكثر حذقًا. إذ يتم التحايل على الوظيفة الدبلوماسية بطرق غير رسمية تحافظ على الواجهة السيادية للدولة الخاضعة. وعند ذاك يبتعد هذا التحايل بوضوح عن التدخل في الترتيبات الداخلية للنظام الاجتماعي - السياسي الذي يسلك عادة طرقًا أخرى. وهكذا لم

تعد الدولة القوية اليوم تلجأ إلى عقد معاهدات غير متكافئة، أو إلى ممارسة نظام الامتيازات لكي تتحايل على الوظيفة الدبلوماسية - الشاهد القانوني البارز على سيادة الدول - للدولة الضعيفة، بل إنها تكتفي بتحقيق غرضها عن طريق تطبيق منطق الزبونية تطبيقًا عاديًا: إذ تتخذ الدولة المهيمنة وضع الدولة الراعية وتفرض نفسها باعتبارها مانحة لموارد ثمينة وأنها تستحق الحصول في المقابل على تأييد ومشاركة الدولة الزبون في مشروعها الدبلوماسي أو في معاركها العسكرية الإقليمية.

ويمكن أن تحل محل هذا المنهج عملية تبادل غير متكافئة أيضًا، لكنها على عكس علاقة الزبونية لا تتصف بالالتزام الدائم والمستمر، وغير منشئة لعنصر الوفاء. هكذا تنتمي تطورات موقف الصين في أزمة الخليج في عملية تحايل الولايات المتحدة على الدبلوماسية الصينية على أساس من عدم التكافؤ مما تمخض عن موقف تبعية واقعي. ففي خلال المرحلة الأولى من الأزمة لم تخف جمهورية الصين الشعبية عداوتها لأي تدخل عسكري ضد العراق، كما أن العديد من الوفود الرسمية غادرت بكين متوجهة إلى بغداد للإبلاغ بموقفها هذا. ومع هذا لم تستخدم الصين حق الفيتو الممنوح لها للاعتراض على قرار مجلس الأمن رقم ٦١٨ الذي يسمح صراحة وبوضوح باستخدام القوة. والحال أنه في عشية اتخاذ هذا القرار أعلن الرئيس بوش Bush اعتزامه استقبال وزير خارجية الصين كويان

كويشن Quian Quichen، الذي استقبله بالفعل بعد مرور عدة أيام. وفي نفس الوقت قررت الولايات المتحدة التخلي عن اعتراضها على قيام البنك الدولي بمنح الدولة الصينية قرضًا قيمته ١١٤٠٣ مليون دولار لكي تنعش اقتصادها في مجالات التجهيزات التكنولوجية والصناعات الريفية. ومن المعروف بأن الصين كانت تحصل على قروض سنوية تبلغ حوالي ٢ مليار دولار منذ قبل حوادث القمع التالية لما سمي "ربيع بكين"، وبأن الجماعة الدولية وعلى رأسها الولايات المتحدة كانت قد قررت إنهاء هذه القروض عقابًا لها(٤٧).

ويتجلى منطق التبعية هنا في ثلاثة أشكال. إن الصين التي لا تستطيع تمويل تنميتها الخاصة ذاتيًا تحتاج إلى مساعدة خارجية وبالتالي إلى الاندماج في المجتمع الدولي، وذلك على حساب تقديم تنازلات ملزمة إما لتطورات سياستها الداخلية وإما لتوجهات سياستها الخارجية. ويبدو بوضوح أن الخيار الثاني أقل تكلفة من الأول وذلك على ضوء المجرى الذي اتخذته أحداث "تيين انمين" التي أدت إلى ترك الفريق الحاكم للسلطة. وعلى هذا فمهما كانت أهمية التنازل في مجال السياسة الخارجية إلا أنه كان أكثر عقلانية ويمكن احتماله: لقد التزمت الحكومة الصينية على كل حال بالتخلي عن جزء من سيادتها في المجال الدبلوماسي، مقابل مساعدة بسيطة من جانب الولايات المتحدة على المستوى المالي قاصرة

على دفع حصتها في تمويل جماعي، وعلى المستوى الرمزي بأن تثبت بأن الوقت قد حان لرفع العقوبات. هكذا يبرز، في العلاقات الصينية - الأمريكية، عدم تساوي التكلفة ذاته الذي يُلاحَظ في علاقة الزبونية، ومن خلاله، يظهر الخيط الناظم الرئيسي والدائم لكل علاقة تبعية.

ومع ذلك لا تقتصر التبعية هنا على مجرد التحايل على السيادة الدبلوماسية. إن موافقة الصين على القرار ٦١٨ لم يكلفها فقط تغيير اتجاهها الدبلوماسي، وابتعادها عن مبادئها البارزة وخطها السياسي المعلن. إنه ينطوي أيضًا على فقدانها للمصداقية لدى شركائها المفضلين، لا سيما في سياق محاولتها الانفتاح على دول العالم الثالث؛ ويظهر هنا حجم المخاطرة الواضحة التي تخوضها بما يهدد بتفكيك شبكة نفوذها وزبائنها الخاصة، أو على الأقل إضعافها. وحتى وإن لم تكن الصين راعية للعراق، فقد بدا عزمها المعلن على عدم دعم سياسة القوة إعلانًا بذلك؛ بحيث أدى، بعد التصويت على قرار ٦١٨، إلى تراجع كبير في احتمال لعبها دور الدولة الراعية. هكذا، وأبعد من حالة تحايل منظم للدبلوماسية، وقعت الصين، بسبب موقفها السلبي، في وضع تبعية أدى إلى خسارتها لرأسمال نفوذ كان سيسمح لها ببلوغ دور الدولة - الراعية.

أخيرًا، لا يعتبر تصويت الصين بالموافقة على القرار ٦١٨ عملًا دبلوماسيًا عاديًا؛ فهو ينشئ حقًا، ويعلن عن ماهية المعايير الأخلاقية

الدولية. فحين شاركت الصين في هذا العمل، فإنها ساهمت في تحديد حق التدخل، وفي إقامة ما قُدم بوضوح باعتباره بداية نظام دولي معياري جديد. وهكذا ساهم تصويت الصين في حجب الطبيعة الصراعية للعلاقات الدولية، بل وفي إلغائها، في حين أن أحد المبادئ الرئيسية لسياسة الصين الخارجية ينهض على أساس توضيح هذه الطبيعة التنازعية للعلاقات الدولية. وحين تندمج الصين في النظام الدولي بهذا الأسلوب، فإنها تبين بوضوح أن التخلي عن السيادة الدبلوماسية هو الثمن الذي يجب دفعه للانتفاع بالمساهمات المادية من جانب اندماج دولي لا تستطيع التأثير فيه إلا بصفة صورية.

ويعتبر هذا التحايل على البعد المعياري للوظيفة الدبلوماسية علامة رئيسية لعلاقة التبعية، ومن أكثر علاماتها استقرارًا. فالتقيد بالأعراف الدبلوماسية المقررة يمثل بطبيعة الحال أحد الأساليب الأكثر أمانًا الذي تلجأ إليه الدولة الضعيفة لحماية ذاتها، ويفرض هذا الالتزام نفسه أيضًا باعتباره خيارًا أكثر عقلانية من اللجوء إلى الخطابة وإلى الممارسات التنازعية. وهكذا توجه منظمات الدول الإفريقية، وكل دولة داخل القارة السوداء على حدة اهتمامها الأول نحو احترام قاعدة تعاقُب الدولة، والاستناد إلى تقسيم الأراضي الناتج عن الاستعمار، وإلى عدم المساس بالحدود والمطالبة بحق الاستقلال والسيادة الوطنية[٤٨]. وفي ظل الموقف

المتزعزع الذي هو خاصية كل دولة خاضعة، تعتبر المحافظة على استقرار الوضع القائم الحد الأدنى للأمان الذي يفرض نفسه باعتباره أفضل تدبير لدحض النزعات التي تستهدف تغيير بنية النظام العالمي تبعًا لمعايير خارجة عن منطق الدولة غربي المنشأ، وبعيدة عن الجغرافية السياسية المشتقة منه: هكذا جرت محاولات عديدة فاشلة بهدف إعادة تكوين "الأمة" أو تحقيق الوحدة بين مجموعة دول إفريقية. ويقوم منطق التبعية بتعظيم الالتزام بالأعراف وبالاتجاهات المحافظة، وجعلها غالبة على الاحتجاج والطعن في النظام الدولي، والتشجيع بذلك على استمرارية نظام دولي تتصور كل دولة منفردة بأن شجبها المستمر له سيكون مكلفًا. وفي نطاق هذا المنظور تكشف دول الجنوب عن التأييد الأكثر فعالية للمؤسسات الدولية، إذ تضم إفريقيا مثلًا أكبر عدد من المنظمات الدولية الحكومية التي تعيد إنتاج منطق "الدولة"، والقانون الدولي بأحكامه الراهنة، في الوقت نفسه.

ويكون التحايل على الوظائف الاجتماعية - الاقتصادية للدول هدفًا مستترًا في البداية، لكنه لا يتوقف عن تدعيم أشكال التبعية. ففي مراحل ما بعد الاستعمار يكون دوره حاسمًا: إذ يقوم بإخضاع حالات الاستقلال الصوري أو يكتنفها، كما يقود الدول المهيمنة نحو حث الدول الخاضعة على تنظيم بيئتها الاقتصادية-الاجتماعية وفقًا لقواعد السوق

ولقواعد الليبرالية الجديدة. ونعرف، بفضل بولاني Polanyi خاصةً، أن هذه القواعد لها تاريخ وأساس ثقافي خاص، فضلًا عن أننا نعرف أن غالبية المجتمعات غير الغربية تتسم بشبكة معقدة من الاقتصاديات غير الرسمية والجماعاتية التي يصعب إخضاعها إلى منطق السوق. كذلك نحن نعرف أيضًا أن أهمية القطاع العام الاقتصادي تتعلق، من جانب، باستراتيجية العواهل المتسمة بالنيوبطريركية، ولكنها من جانب آخر تتعلق أيضًا بضرورة امتصاص البطالة الجزئية بين النخب الجديدة. وأخيرًا نحن نعرف أنه بالرغم من ارتفاع تكلفة سياسات دعم المواد الغذائية الأساسية، إلا أنها تمثل عنصرًا هامًا للمحافظة على السلام الاجتماعي. والحال أن سياسات مساعدة الدول النامية تتجه نحو التعامل مع هذه المعطيات بفظاظة، بسبب ازدرائها في أغلب الأحيان للمعطيات الاجتماعية والثقافية الخاصة بهذه البلدان. لقد أدى فشل السياسات الاقتصادية الخاصة بالتعاون الثنائي في بداية الثمانينات إلى تدعيم التحول نحو التعاون متعدد الأطراف وذلك بإسناد الوصاية الاقتصادية للدول المهيمنة إلى البنك وصندوق النقد الدوليين. وقد تسبب تحويل الاختصاصات هذا في قيام المؤسسات الدولية في المقابل بفرض برامج الإصلاح الهيكلي مصبوغة بشدة بالتوجه النيوكلاسيكي. وبذلك، ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، تحولت التبعية من مساومة سياسية في جوهرها

تتلاءم مع طبيعتها كعلاقات تتم بين الدول، إلى تفاعل من النمط الاقتصادي: ومنذئذ خضعت المساعدات لشروط تتضمن قبول الدولة الخاضعة بناء وضعها الاقتصادي العام وفقًا لرؤى ولخيارات البلدان الغربية الأكثر تقدمًا. ويتمخض هذا النهج عن نمط مزدوج من التبعية: فهو يتجه نحو إلقاء جوهر عبء إصلاح الاقتصاد العالمي - الذي عانى من أزمة عامة - على كاهل الجنوب، كما أنه يقود دول الشمال نحو التأثير على خيارات الجنوب الوطنية وإلى نقل نماذج تنميتها الاقتصادية الخاصة إليه بمعدل أسرع وأكثر خطرًا، لاسيما حين تكون الدولة المعنية مصنفة من بين الدول الأقل تقدمًا. هكذا يتجه منطق تصدير النماذج المصنوعة في الشمال إلى الجنوب نحو التسارع كلما تكشَّف بأنه غير ملائم ليصبح الأمر أشبه بدائرة مغلقة حقيقية(٤٩).

ويبدو بأنه لدى هذه الدائرة المغلقة فرصة كاملة لكي تنشط حيثما يتضح بأن هذا المزيج بين تعددية الأطراف وبين الإصلاح الجذري مربحًا لكل دولة من الدول - الرعاة على حدة ومثار اهتمامها. فقد دفع عبء المساعدة الثنائية على الميزانية، وعدم فاعليتها النسبية، الدول الأوربية إلى قبول هذا الإجراء الجديد وسعت في الوقت ذاته لتعديلها؛ لكن بطريقة صورية أكثر منها حقيقية. هكذا حصلت لجنة بروكسل من مجلس الوزراء على قرار بتاريخ ٣١ مايو ١٩٨٨م يعبر عن الرغبة في تكييف التنمية مع

الإصلاح، ذلك دون أن يتم بأي حال إيجاد الظروف الموضوعية لتحقيق مثل هذا الهدف(٥٠). وتبدو بريطانيا عازمة على تشجيع الدول الداخلة في نطاق نفوذها والتي اختارت بوضوح سياسات الإصلاح، في حين أن فرنسا بعد أن اتخذت في البداية موقفًا ناقدًا لها إلى حد ما، عادت وارتضت بها. ذلك لأنه بدا لفرنسا بأن تكفل المؤسسات متعددة الأطراف بتحمل آثار هذه السياسات القاسية يعاونها في نفس الوقت على تخفيف الضغوط عن ميزانيتها، ومن ثم تستطيع بعدها إنعاش مساعداتها الثنائية الخاصة(٥١). ولم يتم إطلاقًا تصور سياسة الإصلاح القائمة على مستوى تعددية الأطراف باعتبارها متعارضة مع رعاية الدولة، بل على العكس فإنها تظل سياسة نفعية تكميلية تعفي الدول الراعية جزئيًا من العبء المالي وتترك لها في نهاية الأمر الجزء الأكثر فائدة من وظيفتها كراعية.

لهذه الأسباب ترسم "سياسة صندوق النقد الدولي" نطاقَ نمطٍ جديدٍ من التبعية الذي يتكامل - بدلًا من أن يتجاوز أو يتنافى - مع التبعية ذات الصبغة الزبونية، وبحيث تقيم تقسيمًا للعمل بين النمطين. وتعاون سياسة تعددية الأطراف على تدخل بلدان الشمال المتزايد في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية للدول التابعة، وعلى نشر نماذج للتنمية في داخلها، وعلى تدخلها في اقتصادها بصورة متزايدة الوضوح وبطريقة أكثر

عنفًا، لاسيما وأن تعددية الأطراف تقوم على مبدأ الكتمان. بينما تتيح المحافظة على العلاقات الثنائية وإعادة توجيهها تدعيم مكتسبات التبعية السياسية "على أسس صحية أكثر[٥٢]". بالإضافة إلى أنه نادرًا ما يقوم زعماء الشمال بتفنيد الاتهامات والإدانات الموجهة ضد سياسة الإصلاح؛ بوصفها سياسة انكماشية، وكلفتها الاجتماعية الضخمة لاسيما في مجالات الصحة والتعليم وغيرها، وإنها تزيد من فقر الطبقات الاجتماعية الأكثر فقرًا، وتتسبب في اختلال الإنتاج المخصص للاستهلاك المحلي بخاصة في مجال الزراعة التقليدية، كما تتمخض عن تزايد عدد العاطلين المرتبط بإعادة تنظيم الخدمات العامة.

يظهر التعاضد بين هذه المنظورات واستبطان هذا التكامل بوضوح في سياسة التعاون التي تضعها الدول - الرُّعاة. فالإدارة الأمريكية تصر صراحة في سياسة المساعدات الموجهة نحو دول أمريكا اللاتينية على ارتباط إعادة جدولة الديون المباشر بشروط إعادة هيكلة الاقتصاد وتعميق التقيد بالوفاء الدبلوماسي. هكذا استطاع الرئيس الأمريكي جورج بوش في ديسمبر ١٩٩٠م التعهد للرئيس منعم باستفادة الأرجنتين من مشروع برادي Brady ومن تخفيض ديونها الخارجية، وذلك بعد إشادته بتوجهات السياسة الاقتصادية الأرجنتينية الجديدة نحو حرية التجارة، والخصخصة، والانفتاح على الاستثمارات الأجنبية، بل

وبالمساعدة التي قدمتها لسياسة أمريكا الخارجية بإرسال سفينتي حرب إلى الخليج. وتتخذ الولايات المتحدة تجاه البرازيل موقفًا مماثلًا، مثلما يتضح من مساندة الولايات المتحدة لمشروع كولور Collor المتجه أيضًا نحو الخصخصة، بينما كان رئيس الدولة البرازيلية يتجه نحو اتخاذ دبلوماسية أكثر التزامًا بكثير من سلفه جوزيه ساريني Jose Sarney الذي كان قد ذهب في زيارة رسمية للاتحاد السوفيتي لأول مرة في تاريخ بلاده[٥٣].

على هذا النحو يرفع الدمج بين التعاون الثنائي وتعددية الأطراف إلى زيادة إمكانيات التحايل على الوظيفة الاجتماعية-الاقتصادية للدول إلى أقصى حد، كما يتلاءم مع بقاء علاقات الزبونية وتعميقها. وفي الإجمال يفضي هذا التنسيق إلى المحافظة أساسًا إلى التبعية عن طريق التماثل: لا تتمخض سياسات إعادة الهيكلة وسياسات الإصلاح عن إعداد نموذج معين لضبط النظام الاقتصادي الدولي فحسب، ولا عن الإبقاء على التبعية الاقتصادية لدول الجنوب وإخضاعها لحالة عدم مساواة لأجل علاج الأزمة الدولية فقط، بل إنها - أيضًا وبخاصة - تساعد على عولمة النموذج الليبرالي وعلى تصوير اقتصاد السوق باعتباره الشكل الوحيد لإدراك الاقتصاد. هكذا تندرج خلف هذه الليبرالية الجديدة الظافرة جميع أشكال خطاب نهاية التاريخ مثل: إخماد النماذج الاقتصادية المنافسة في الوقت الذي تستنجد فيه الدول الإفريقية اشتراكية التوجه بصندوق

النقد الدولي؛ وتقارب الاقتصاديات في اتجاهها نحو نموذج وحيد؛ وإضفاء الشرعية على التبعية الذي ينظر إليها بوصفها تعبيرًا طبيعيًا عن المرجعية الحتمية لجميع الدول النامية والمتمثلة في النظام الاقتصادي الذي تصورته ومارسته دول الشمال الأكثر تقدمًا. ولا يمكن لهذا التوجه إلا أن ينفتح دبلوماسيًا على الطريق الأكثر ضمانًا من أجل إقصاء عروض الرعاية الصادرة من دول أخرى مثل الصين أو الاتحاد السوفيتي سابقًا.

ومن هذا المنظور تعتبر التطورات التي جرت في تونس وبخاصة في الجزائر نموذجًا لإنزلاق الاقتصاد الموجه، بل وحتى الاشتراكي، تدريجيًا نحو نموذج ليبرالي، يتمخض تنفيذه عن حدوث تغيرات سياسية - دبلوماسية. هكذا لجأت تونس منذ خطتها السادسة (١٩٨١) إلى "تحرير الاقتصاد، وتخفيف القيود الصارمة وإلى تعزيز آليات الحرية الاقتصادية". ومع الخطة التالية تم اجتذاب المدخرات الخاصة لا سيما لإنشاء مشروعات متوسطة وصغيرة، ولأول مرة أمكن لهذا النوع من التمويل تغطية أكثر من ٥٠% من الاستثمارات. وفي ظل هذا المناخ شرعت الدولة بإصلاح نظام جباية الضرائب في اتجاه لا مركزية القرار الاقتصادي وتوزيع سلطاته، في حين تم في يوليو ١٩٨٥م وضع مشروع لإصلاح التشريع في مجال المشروعات العامة الذي تمخض أساسًا عن تخفيض عددها من ٥٠٠ إلى ٣٠٧ مشروعًا. وبشكل مواز، باعت

الدولة حصصًا عديدة من أصولها بقصد التعجيل بانسحابها من الحياة الاقتصادية. وأخيرًا قرر الرئيس بن علي في ١٢ أغسطس ١٩٨٩م رفع أسعار السلع المدعومة لكي يقترب بذلك من سياسة الأسعار الحقيقية التي تحتل قمة مطالب صندوق النقد الدولي، واشتمل القرار على رفع أسعار هذه السلع بنسب تتراوح بين ١٠ و١٥% ومن بينها الخبز الذي ارتفع سعره بمقدار ١٤%(٥٤).

هكذا. يتم بوضوح التخلي عن بقايا "النموذج الشامل للتنمية الاشتراكية" الشهير الذي فرضه الحبيب بورقيبه منذ عام ١٩٦٢ على أحمد بن صالح لكي يبرز استقلال بلاده في الوقت الذي قام فيه بقطع العلاقات مع الحاضرة القديمة [فرنسا] بصورة مأساوية(٥٥). أحدث هذا الإعلان، في تلك الفترة، تأثيرًا هامًا، كما جرى تنسيقه في تآلف مع إجراءات أخرى من بينها، خاصة، تغيير "حزب الدستور الجديد" ليصبح "الحزب الاشتراكي الدستوري" الذي أعلن عن توجهاته الاشتراكية المعادية للامبريالية وللرأسمالية، في حين قرر الزعيم بورقيبه مصادرة الأراضي التي كان يمتلكها المعمِّرون السابقون. وفي خلال الثمانينيات حث منطق التبعية بوضوح من أجل إعلان جديد مناقض: فقد انضمت تونس إلى صف الاقتصاد الليبرالي، فحُرمت من إحدى علامات تأكيد استقلالها، في حين قامت الدولة بإعادة تشكيل وظائفها الاقتصادية في اتجاهٍ يؤكد امتثالها للنظام الاقتصادي الدولي.

وتنطوي التغيرات التي شهدتها الجزائر بالتوازي على دلالات أكثر أهمية، فقد كان اعتمادها على المرجعية الاشتراكية أكثر وضوحًا، وقد أوكل لها دور بارز في التأكيد على الهوية الوطنية وفي بناء الدبلوماسية الجزائرية. وتُعتبر زيارة رئيس البنك الدولي للعاصمة الجزائرية في يوليو ١٩٨٩م خاتمة لتطورات متتابعة شديدة الأهمية. فابتداءً من الخطة الخماسية التي بدأ تنفيذها عام ١٩٨٥م كانت الدولة مدعوة للانسحاب من دولاب الاقتصاد لصالح فاعلين آخرين ومؤسسات وإدارات أخرى. بدأت منذ ذلك الوقت المطالبة علنًا وبإلحاح بتشجيع الادخار الفردي. وتم الاعتراف بالقطاع الخاص بل ومنحه وظائف رئيسية، إذ أسندت إليه" تلبية احتياجات المواطنين الأساسية، والتصدير، والمساهمة في خلق وظائف وفي التهيئة العمرانية[٥٦]". وفي الوقت نفسه تم إلغاء مزارع الدولة ووضع سياسة اقتصادية جديدة، وبالرغم من أنها لم تحمل ذات السمات الراديكالية التي ميزت التجربة التونسية، إلا أنها نزعت نحو تدعيم التوجهات ذاتها نحو الليبرالية الجديدة. إن النتائج السياسية لهذه التطورات واضحة: يجب على الجزائر قبول توصيات مؤسسة دولية كانت حتى ذلك الوقت تتهمها بأنها ذات طبيعة إمبريالية، ويجب عليها تغيير صورتها الاقتصادية العامة، والتقيد بنموذج غربي للتنمية، والتخلي عن مجموع الرموز الاشتراكية التي كانت تمثل الطابع العقائدي الوحيد المؤسس

لهوية الدولة ولجبهة التحرير الجزائرية التي بدا أنها حادت عن الطريق، لتتركه مفتوحًا أمام قوى الاحتجاج الإسلامية. ومع ذلك فقد لاقى هذا التوجه الجديد قبولًا لدى جيل جديد كامل من التكنوقراطيين الذين وجدوا في الانعطافة الليبرالية وسيلةً لإخلاء مسئوليته عن اقتصاد في طريقه نحو التحلل، وللانفتاح على الخارج الذي سيمنحه مزايا جديدة. هكذا كان التحايل على الوظيفة الاجتماعية - الاقتصادية للدولة الجزائرية نتيجةً لضغوط خارجية وآمال متأتية من الداخل، بحيث ينهض الاتجاه نحو الامتثال الاقتصادي على أساس اتحاد مجموعة من المصالح، الأمر الذي يزيد من فرص استمراره.

ويفضي منطق التحايل إلى تقارب اقتصاديات بلدان المغرب العربي الذي يحصل فورًا على ترجمته السياسية. هكذا ساعد تجانس الهياكل الاجتماعية والاقتصادية على بناء اتحاد بلاد المغرب العربي الذي يعود قرار تأسيسه إلى قمة مراكش في فبراير ١٩٨٩م، أي في غمرة سياق إعادة الهيكلة الاقتصادية. كانت كل دولة من الشركاء الآخرين تسير في نفس الطريق: كان المغرب المستقر من قبل في اقتصاد ليبرالي يقوم بتعميق توجهه نحو الخصخصة، ونحو انسحاب للدولة مصحوب بإعادة تنشيط اقتصاد الأسواق المالية؛ وتخلت الدولة الموريتانية، تحت ضغط شروط صندوق النقد الدولي- عن أنصبة تمتلكها في قطاعات البنوك

والصناعة، ولم تنج ليبيا ذاتها من هذا المنطق إذ تراجعت الحكومة -منذ مارس ١٩٨٧م- عن سياستها السابقة، وقامت بتجريد الدولة من احتكار الملكية الصناعية وبتحرير تجارة التجزئة، بينما ظهر قطاع صغير من المشروعات المتوسطة والصغيرة. وحين تتنازل الدولة عن تميّزها لتلجأ إلى نماذج وإلى حلول تزداد على الدوام تقاربًا، فإنها تكشف عن تأثرها بالتوجهات المهيمنة للاقتصاد العالمي، وتضع حدودًا لأهمية ولمدلول هويتها السياسية، وتتخلى إلى حد ما عن خصوصيتها وعن قدرتها على الابتكار السياسي. إن دينامية الامتثال هذه التي تنتج عنها دينامية التقارب، قد ساعدت على عقد مفاوضات مع الفاعلين الذين يعتمد عليهم مستقبل السياسات الاقتصادية الجديدة، سواء كانوا صندوق الدولي أو البنك الدولي أو الولايات المتحدة الأمريكية أو الاثنتا عشرة دولة أوربية الذي يمثل اتحادها ضغطًا آخر على دول المغرب العربي.

ويسبق التحايل على وظائف الابتكار المؤسساتي غيره من أنواع التحايل ويمكن أن يتسع مدلوله ليشمع مجموع مناهج التبعية. هكذا حين واجهت مصر أزمة مالية في عام ١٨٧٦م قدمت لها أوروبا مساعدة مشروطة بإجراء إصلاحات دستورية تشتمل بخاصة على إقرار الضرائب عن طريق البرلمان وفقًا للنموذج الذي ابتكره التاريخ الدستوري الغربي. وبعد مضي ما يقرب من قرن من الزمان قرر أنور السادات أن يتجه نحو

العالم الغربي، متخلياً عن الرعاية السوفيتية لكي يسوس عواقب حرب أكتوبر عام ١٩٧٣م: وأوجد بالتوازي نظام التعددية الحزبية "المحكومة" خلفًا لحزب الاتحاد الاشتراكي، مستهلًا بذلك نمطًا جديدًا من الحياة السياسية شبيهًا بالنموذج الغربي التعددي.

ويمكننا تحليل هذه "الانحيازات" الاضطرارية -إلى حد ما- من خلال وظيفتها الرمزية، إذ تتضح فورًا باعتبارها علامة الحصول على رعاية، وعنصرًا أساسيًا للإعلان عن المقايضة التي تجري بين الراعي والزبون. ويظهر التماثل المؤسسي الصوري أولًا دون أن يعني ذلك كونه حقيقيًا: فالدول الموالية للاتحاد السوفيتي كانت تبادر بإنشاء الحزب الواحد ذي الميول الاشتراكية، وبالتلاعب بالرموز المستندة إلى الماركسية؛ في حين تتزين الدول الزبون للديمقراطيات الغربية بمؤسسات برلمانية مصطنعة في الأغلب، وتدمجها بمبادئ الفصل بين السلطات، كما تنشر الشعارات والرموز الصادرة عن الدولة الحامية.

وفيما هو أكثر بعدًا من مفعول هذه المزايدات التي تعتبر عنصرًا مميزًا لمنطق التبعية، بل ربما تشكّل بيانها الرسمي، فإن دينامية المحاكاة السياسية هذه تستحق التحليل على مستويين آخرين أكثر أهمية وأكثر تحديدًا: المستوى الأول باعتبارها علامة على الجذب الثقافي الذي تمارسه النماذج المؤسسية الصادرة عن عالم الشمال، والثاني باعتبارها كاشفة عن

استراتيجية فاعلين من بين نخب المجتمعات الخاضعة الذين يحصلون على مزايا وفوائد من وظيفتهم كمستوردين لمواد رمزية ومؤسسية واردة من الدول المهيمنة. إن هاتين الخاصتين مترابطتان: سيظل طموح نموذج الحكومة الغربي إلى الكونية صوريًا ما لم يجد له صدى ملحوظًا لدى نخب الجنوب. وفيما يتعلق بالاستراتيجية المستوردِة التي تمارسها هذه النخب، فإنها لم تبلغ نفس مستوى الأداء ولن يكون لها نفس المغزى إذا لم نتدعم بمضمون المنتجات المؤسسية المستوردة: إن الفاعل والثقافة عنصران لا يمكن فصلهما عن التحليل الاجتماعي.

ولهذه الأسباب تتخذ وظيفة التنظيم السياسي - المؤسسي وضعًا فريدًا. فحين تشرع الدولة المهيمنة في التحايل على الوظيفة الدبلوماسية فإنها تستخدم الذرائع النفعية؛ وحين تتحايل على الوظائف الاجتماعية - الاقتصادية للدول الزبون فإنها تجبرها على الدخول في نظام اقتصادي دولي نتوقع الحصول منه على أقصى فوائد مادية؛ في حين أنها لا تحصل على فائدة فورية مقابل تحايلها على وظيفة التنظيم السياسي -المؤسسي، بل تكتفي بامتثالٍ دولي يجعل عالمـًا متعددِ الثقافات يصطفّ حول نموذجها الثقافي الخاص. ويمكن تقييم عدم التساوي الناشئ عن التبعية بطريقة مزدوجة: أولًا من خلال الفرصة غير المتساوية المتاحة لكل ثقافة لكي تتمكن من أن تكون مصدر الإلهام للفعل الاجتماعي والتجديد داخل

الجماعة التي تعنيها؛ ومن خلال عدم تساوي أداء الجماعات الاجتماعية التي تكبحها حالة الامتثال لنماذج ثقافية من خارجها.

والأرجح أن هذه المفارقة المزدوجة تؤسس منطق التبعية، وتوضح طابعها السياسي المحض، وتفرق بين تأثير البنية وبين تأثير المناورات التي تجعله ممكنًا، والتي تحدد أخيرًا وبخاصة، ما هو أساس علاقة الزبونية بين الدول المهيمنة والدول المهيمن عليها. وعلى هذا فهي تلقي الضوء على المكونات الأساسية لإشكالية التبعية: ما هو أساس طموح النموذج الغربي إلى الكونية ونزعته التصديرية؟ وما هو المبدأ الذي يحرك الاستراتيجيات الاستيرادية للفاعلين من حكام المجتمعات التابعة؟



الفصل الثاني

طموح الدولة إلى الكونية

يمكننا أن نقول عن التبعية ما يقوله علم الاجتماع عادةً عن السلطة: أي أن فعاليتها تزداد، وتصبح أكثر تأثيرًا، حين لا تمارس مهامها بطريقة قمعية، وحين لا تلجأ للإكراه إلا بصفة استثنائية. وتستمد التبعية -مثل كل علاقة سيطرة- أفضل مصادر قوتها من حجة البداهة التي تزداد جذبًا بوصفها ليست من صنع فاعل؛ سواء كان مثقفًا أو ممارسًا سياسيًا. والواقع أن نماذج الحكومة الغربية تفرض نفسها باعتبارها كونية بالبداهة، إذ أن نظام الدولة هو الوحيد من بين جميع النظم السياسية الذي يؤكد ذاته بوصفه كونيًا، فضلًا عن أن الجميع يُقرّون بأن الكونية هي إحدى مكونات تعريفه.

ابتكار المدينة الكونية:

تظهر الدراسات التصنيفية الخاصة بالنظم السياسية أن الدولة هي

شكل الحكم الوحيد الذي يُنكر بطريقة منهجية كل هوية تدعي الخصوصية. لقد أقيمت المدينة اليونانية بالاستناد إلى عقائد وعبادات خاصة صنعت هوية المدينة التي ابتغت تخليدها(١). وتكونت النظم الملكية التوريثية حول خصوصية سلالتها الأسرية. في حين تستند الامبراطوريات في بنائها إلى ثقافة متفردة تعتزم الدفاع عنها أو تشجيعها أو عند الاقتضاء، نشرها: لكن الكونية ليست حين ذاك سوى غاية خيالية مشكوك فيها يتم إنجازها من خلال نفي ثقافة الآخر تحديدًا. وأخيرًا تمثل النظم القبَلية إنجازًا عاديًا وذاتيًا لنظامٍ اجتماعي جماعاتي، فهو ينهض بطبيعته على فكرة الخصوصية.

لكن الأمر بالنسبة للدولة مختلف تمامًا. فقد شُيدت بالإستناد إلى العقل مباشرة، ولا تستطيع إلا التأكيد على كونيتها ولا يمكن لمبادئ تسيير عملها إلا أن تستهدف تقليص تعدد النظم السياسية المكونة للنظام الدولي. وتستتبع الدولة - بخلاف جميع النظم الأخرى - استقلال المساحة السياسية وتكوين مساحة عامة متميزة للمجتمع المدني، ولا يمكنها إتمام بنائها إلا بتمايزها عن كل ما له علاقة بالخصوصية، سواء كانت مصالح خاصة، أو ثقافات معينة، أو مجموعات جماعاتية. والدليل على ذلك ليس فكريًا فحسب: بل يمكن التأكد منه عبر الممارسةالدول اليومية في سعيها لبناء نظام دولي على منوالها.

وعلى صعيد المشروعية، تكرس مرجعية العقل قطيعة ثلاثية. فهي

أولًا، تُقيم ترتيبًا تسلسليًا يضع الدولة على رأس نماذج نظم الحكم: إن المشروعية العقلانية - القانونية المتلازمة مع ظهور نموذج الدولة تسمو بحكم جوهرها فوق صيغ المشروعية الأخرى، وتدفع تراث العلوم الاجتماعية بأنواعها إلى الربط بين الدولة والحداثة. كذلك يؤدي استخدام العقل إلى إشاعة الحجة الرهيبة الخاصة "بالتقارب" و"بنهاية التاريخ". في الواقع أنه لا يمكن للدولة، وهي صيغة الحكم الوحيدة التي يمكن إدراكها خارج فكرة الخصوصية على أي حال، إلا أن تعم مجموع المجالات الثقافية لتحقق فيها "تقدمًا"، ولتسجل دخولها في "الطور الوضعي"(*) الذي تحدث عنه اوجوست كونت Auguste Comte، وهي الأطروحة التي ظهرت أولًا لدى دانييل بل Daniel Bell في الستينيات ثم عادت إلى الظهور في كتابات فوكوياما(٢) Fukuyama. الواقع أن العقل لا يمكنه إلا أن ينتصر على التاريخ، وأن يفرض نفسه في مواجهة كل طريقة أخرى لبناء المجال الاجتماعي. وأخيرًا لا يمكن للعلم

(*) من أهم آراء الفيلسوف كومت ما يسمى "قانون الأطوار الثلاثة" الذي يقول إن التفكير الإنساني يمر بثلاثة أطوار هي:

١- الطور اللاهوتي ٢- الطور الميتافيزيقي

٣- الطور الوضعي وهو الذي تمثله الفلسفة الوضعية التي دعى إليها كومت.

- المترجم.

والدولة إلا أن يندرج في علاقة متعدية: إذ لا تنشد الدولة الدفاع عن طابعها باعتباره نظامًا سياسيًا جيدًا، لكن باعتباره المنطلق المنطقي لكل مبادرة تروم نشر المعرفة.

وتحمل مرجعية الفضاء العام نفس الديناميكية. إذ يحصل ابتكار الدولة على جزء من طابعه من قدرته على انتزاع السياسة من المجتمع، وتشييدها داخل مساحة تقع خارجه. ذلك على عكس النظام الامبراطوري الذي يفترض الدمج بين البنيتين دمجًا كاملًا. وكذلك تبتغي مهمة التفريق هذه التحررَ من الانتماءات التقليدية ومن الخصوصيات بحيث تظهر هنا بالضبط، كمصدر للتقدم ولإقرار حقوقٍ جديدة، وباعتبارها، خاصة من خلال الانتماء للمواطنة الذي تشيده، منتجة لطريقةٍ لإدراك العلاقات مع السياسي تتسم بالمساواة وبالعمومية. هكذا تصبح حقوق الإنسان حقوقًا للإنسان والمواطن، وتتبدى أيضًا باعتبارها حقوقًا عامة. ويؤدي بناء الفضاءات العامة إلى إخماد الخصوصيات داخل المجتمعات ذاتها، وّإلى إخماد الاختلافات بين المجتمعات أيضًا: فالفضاء العام يقوم على تحرير العلاقات وفردنتها، ويفرض نفسه بأعتباره طريقة عمومية لإعادة تكوين الروابط الاجتماعية. وفي ظل هذه الظروف، تصبح كل مقاومة جماعاتية وكل تعبيرٍ عن انتماء آخر غير الانتماء للموطنة بالضرورة إحياءً للماضي وظواهر نكوصية. وتتغير مكانة الثقافة ذاتها لتنتقل

من كونها في الأصل تعبيرًا عن هوية أو عن ضمير الجماعة، لتصبح إما صيغة لإضفاء الشرعية على النظام السياسي تتخذ اسم ثقافة سياسية، وإما مبدأ يحيل للماضي متروك لفضول علماء الأنتروبولوجيا.

ومن هذا المنظور يمثل نتاج علم السياسة الغربي أداة ثمينة لفحص هذه المجموعة من الفرضيات. فقد تأرجحت المجازفة الثقافية بوضوح بين المحاولة اليائسة لإحياء أعمال الآباء المؤسسين وبين الإصرار، لدى التيار السلوكي الأنجلوساكسوني خاصةً، على النظر إلى الثقافة من حيث قدرتها على إعادة إنتاج نموذج للتكامل المدني. وأدى الرجوع إلى فيبر(*) وإلى دوركهايم(**) إلى حصر الثقافة في تفسير أشكال الحكومات في مرحلة

(*) ماكس فيبير Max Weber(١٨٦٤- ١٩٢٠) فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني. أسهم بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد، وفلسفة السياسة وفلسفة الحضارة وفلسفة الدين، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم. تأثر بالفلسفة الماركسية في شبابه، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى مذهب نيتشه في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة، وتخلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية -المترجم.

(**) إميل دوركهايْم Emile Durkheim فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا. كان أستاذا بجامعة باريس وتتلمذ عليه الدكتور طه حسين من سنة ١٩١٤ إلى ١٩١٧، وتحت إشرافه حضر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، وقد توفي دوركهايم قبل مناقشة الرسالة -المترجم.

ماقبل الحداثة. وقد أرسى دوركهايم التقليد الذي يدفع بعالم السوسيولوجيا إلى الدمج بين الثقافة والدين، وإلى رفع قيمة المقدس بوصفه "اختصارًا عن الحياة الاجتماعية بأكلمها[٣]" كما يتجه في الوقت نفسه نحو التسليم بأن الدولة الحديثة تعكس "تراجع الآلهة نحو السماء"، وتقوم بإحلال شكل جديد من التكامل محل التكامل بواسطة الثقافة[٤]. أما في تراث فيبر فيميز عالم السوسيولوجيا بين دراسته في "الأخلاق البروتستانتية" المنتجة لمعنى خاص يسيطر عليه العقل، وبين أنماط دينية يسارع بارسونز Parsons إلى الاستخلاص بأنها تمثل ثقافات مناوئة، ودروبًا مسدودة بحق في مواجهة التحديث الاجتماعي[٥]. وفي مثل هذه البنى يمتزج التحليل الثقافي بصورة غريبة، مع تحليل "المجالات الثقافية" سحيقة القدم، في حين يتم إهمال الثقافات الخاصة بالمجتمعات الغربية، فيما عدا بعض الاستثناءات النادرة كالدراسات المتعلقة بمقاومات الأقليات أو بالثقافات الفرعية. ومن الغريب أن فيبر ودوركهايم يضعان أمام شرّاحهما اللغز ذاته. فالأول يسحب منطق حجج الأخلاق البروتستانتية إلى نهايته حين يقرر بأن "الغرب وحده قد أعد لنشاطه الاقتصادي نظامًا قانونيًا ونظامًا إداريًا بلغا مثل هذا الحد من الاتقان[٦]"، مما يؤدي بنا إلى تقديم الثقافة الغربية -لا الثقافة البروتستانتية وحدها- باعتبارها ثقافة منتقاة، وبأنها تستمد تميزها من التسليم بالعقل وقبوله. وبهذا قام فيبر أيضًا بتجريد استخدام مفهوم

الثقافة من الصلاحية كأساس للمقارنة بين النظم السياسية طالما أنه اعتبر الدولة نظامًا للهيمنة مؤسسًا على الثقافة والعقل معًا، إذ لا تستطيع الأولى إلا القيام بتفسير لماذا لم يكن ممكنًا للدولة أن تتشكّل في تواريخ أخرى: وهنا تصبح الثقافة وسيلة ماضوية للتفسير لا يمكنها أن تفضي إلى مقترحات إحيائية تُظهر إمكانية وجود حداثة خاصة بالإسلام أو بالثقافة الهندية. تظهر المعضلة ذاتها لدى دوركهايم لكن بصورة أكثر بروزًا، ففي مؤلفه "تقسيم العمل الاجتماعي" تحليل لنكوص الديني والانتصار التدريجي للدولة العلمانية والأخلاق الفردية، في حين يدعو في مؤلفه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" إلى اعتبار أن "جميع المؤسسات الاجتماعية تولدت عن الدين"، مما يمنح التفسير الثقافي قدراته الكاملة (٧). ومن جديد يتم التأكيد بتفرّد الحداثة الغربية -على الأقل ضمنيًا- وتتلاشي أهمية التفسير الثقافي لصالح تفضيل تحليل بلغة الكوني.

بيد أن التحوّل الذي ميّز التحليل الثقافي منذ الستينيات كان لافتًا جدًا. إذ ترك للمتخصصين في السياسة الأفريقية أو للدراسات الشرقية في بلدانهم، مهمة إجراء البحوث المتعلّقة بالهوية، بينما سار علماء السياسة المتخصصون في تحليل العالم الغربي في الاتجاه المضاد: بحيث يشتمل البحث في مجال الثقافة على التقصي عن نسق التوجهات القابل للكونية، والذي يمكنه تأمين أقصي حد من الاستقرار والتكامل لنموذج الحكومة

الحديثة. فقد قام الموند G.Almond وفيربا S.Verba مثلًا بتحديد تخوم ثقافة مدنية تؤمن لانتماء المواطنة أقصي أنجاز، وتسمح لهما بترتيب مختلف المجتمعات على مقياس للأداء تقع بريطانيا على رأس قائمته، بينما احتلت المكسيك أسفل درجاته[٨].... كذلك لم يسع هاري إكشتاين Harry Eckstein في دراسته عن النرويج إلى تحديد الأسس الثقافية للنسق السياسي النرويجي، بقدر ما سعي نحو تحديد تخوم نسق الاتجاهات الأكثر قدرة على تأمين استقرار المؤسسات الديمقراطية[٩].

وبعيدا حتى عن الثقافة، تجتهد جميع أبعاد علم السياسة لإثبات هذا التقدم لنماذج الحكومة الغربية نحو الكونية. إذ يطرح التراث النُظُمي، المهيمن منذ أمد طويل، تصورًا عابرٍ للثقافات للعلاقات السياسية لا يفسح المجال لتصنيف النماذج إلا من أجل ترتيب أنماط النظم وفقًا لدرجة القدرة السياسية. مما يحوِّل اللعبة السياسية الحديثة إلى مجرد تقنية بحيث لا تتبدّى فعاليتها إلا إذا كانت محايدة ومتجردة من المرجعيات الأيديولوجية. بينما لا تتعلق وظيفة الثقافة في مثل هذا النوع من البناء إلا بتعزيز قدرات النظام. وهكذا يعتبر علماء سياسة مثل لوسيان باي Lucian Pye وجبريل ألموند Gabriel Almond أن النظم السياسية العلمانية هي نظم متقدمة، أي تلك التي لا تستند إلى المقدس كمرجعية، المقدس الذي يخلي المكان للعقل، أو بالأحرى، لتقنية سياسية تستعيد العناصر المكونة للنظام الدولتي.

والواقع أنه على أساس هذه المسلمة تكون مفهوم التنمية السياسية لوصف مسار تحقيق العمومية داخل المجتمعات غير الغربية، ولتصوير ظواهر النظم التسلطية التي تهيكل الحياة السياسية في المجتمعات النامية بأنها انتقالية حتمًا، وبالتالي وظيفية. واجهت المدرسة التنموية نقدًا شديدًا، وتراجعت مكانتها تدريجيًا داخل الجماعة العلمية، لكنها في المقابل، شهدت تألقا سياسيا أكيدًا يقوم على تبادل الخدمات بين عواهل العالم الغربي وأولئك المعرّفون بأنهم ينتمون إلى العالم " غير الغربي " أو العالم " النامي ".

ويحقق علم السياسة التنموي للعاهل الغربي فائدة مزدوجة فهو يرفع من شأن شرعية نظامه، ويسوغ إقامة نظام دولي يستند على قانونه ومؤسساته. أما بالنسبة لعاهل المجتمعات الأخرى، فأنه يفتح أمامه أفاقا استراتيجية ضخمة[١٠]. إذ يضفي أولًا الشرعية على لجوء هذا العاهل إلى التسلطية، باعتبارها تضحية حتمية مثلما هي وظيفية للوصول إلى المرحلة الديمقراطية: فهو في الواقع يفسح المجال لاحتواء تيار المشاركة وذلك تبعا لمستوي القدرة التي بلغتها النظم السياسية. ومن بعد يمنح العاهل إمكانية اكتساب الشرعية باعتباره ناقلا للحداثة، وذلك في مواجهة واضعي اليد على المنابع التقليدية للسلطة: هكذا وبما أنه من الصعب هدم السلطة التقليدية على مستوي الشرعية، فإنه يمكن تقويضها أو احتوائها بفضل

تعبئة مجموعة من الرموز التحديثية مما يجردها من الأهلية ويجعلها تلجأ حينذاك إلى الأطراف. وأخيرًا وبصورة متناقضة، يتيح منطق التنموية لعاهل الجنوب بالدفاع عن الآثار القسرية للتفاوت بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات النامية، لكي يدين ممارسات التبعية أمام شعبه، وما تحدثه من إخفاقات اجتماعية - سياسية. هذا الدمج الماهر بين استخدام منطق التنموية التبريري في المجال الداخلي، ومنهجها القائم على التشنيع في المجال الخارجي يصاف كثيرًا في المجتمعات الإفريقية والآسيوية. مثلما أمكن ملاحظته لدي عبد الناصر في خطابه منذ عام ١٩٥٥ حين أدان الإقطاع والامبريالية معًا، ولدي فليكس هوفويه بوانبي [رئيس كوت ديفوار] حين يضفي الشرعية على سلطته بخطاب عصري يهاجم فيه واضعي اليد على السلطة التقليدية، كما يدين صراحة الدول الغربية بسب عجزها أو رفضها تثبيت أسعار المواد الخام[١١].

ويكون لهذا التقارب الاستراتيجي نتيجة ملموسة هي تصدير نموذج الدولة كشكل حكومي للمجتمعات بل وبخاصة إعادة بناء المسرح الدولي لجعله صورة طبق الأصل من منطق الدولة. ويتطلب تصدير نموذج الدولة تعميم نموذج هوبز Hobbes.فخطاب هوبز في كتابه " الليفياتان " Leviathan يدمج بين عناصر فرضية سوسيولوجية تحلل عملية ابتكار الدولة، وبين عناصر خطاب فلسفي يمنح الدولة حجة العمومية كخاتم

للتصديق على شرعيتها. ويمكننا الفصل بين هذين المسعيين وتقديم أعمال هوبز باعتبارها تفسيرًا لعملية اجتماعية تقع في إطار زماني ومكاني. لكن في المقابل جري العرف على تقديمهما باعتبارهما مترابطين جاعلاً من الدولة صياغة سياسية عمومية(١٢).

وتبدي الفرضية السوسيولوجية بوضوح حين يبدأ هوبز في فصله السابع عشر الشهير المعنون "علل الجمهورية وتكونها وتعريفها" في التأكيد بأن: "هدف البشر وغرضهم حين يفرضون على أنفسهم هذه القيود التي نراهم يعيشون في ظلها في الجمهوريات، هو الرغبة في توفير حمايتهم الخاصة وفي العيش بسعادة أكثر بهذه الطريقة(١٣)". ويتم إشباع هذه الحاجة الوظيفية بواسطة "العقد الموقع بين كل إنسان وآخر وكأن كل إنسان يقول للآخر: أنني أفوض هذا الرجل أو هذه الجمعية، وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي بنفسي بشرط أن تتنازل أنت عن حقك وأن تفوضه بنفس الطريقة (١٤)". وهكذا يقوم المؤلف بالاستجابة لهذه الضرورة الوظيفية عن طريق استخدامه لصيغة التسليم إلى طرف ثالث التي ندرك بسهولة أنها تنطبق على جميع السمات التي يمنحها علم الاجتماع للدولة وهي: تمايز المساحة السياسية المؤسس على نوعية وظائف الدولة وعلى وجودها كمكان للتسليم؛ وفردنة العلاقات الاجتماعية الذي يرتبط بالطابع العقلاني الفرداني لهذا التسليم؛ وأولوية الانتماء للمواطنة

المكفول بوجود خدمات متبادلة بين الفرد والجمهورية التي أطلق عليها لقب " الإله الدنيوي[١٥]".

والحال أنه يمكن إخضاع هذه الفرضية الاجتماعية إلى فحص مزدوج، فمن الميسور تجريبياً الاستناد إلى أعمال مؤرخي نهاية القرون الوسطي وعصر النهضة في أوروبا لإظهار أنها تصور بدقة عملية بناء الدولة ذاتها، وتصور سياق تعريض أمن الثروات والأشخاص للخطر، وعملية الاستسلام الصريح من جانب الفاعلين الاجتماعيين، والنبلاء المصابين بالوهن، والبرجوازيين المهتمين بأمن الأسواق، والفلاحين المصابين بالقلق بسبب الهجرة الريفية الوليدة. وتتوافق هذه الفرضية بخاصة وفي وضوح مع تغير الهيكل الاجتماعي حينما نبرهن كيف أن الدولة الغربية قد ولدت من ذبول الهياكل الجماعاتية وبخاصة هياكل الجماعات القروية والجماعات الأسرية، ومن عجز المجتمعات المدنية عن منح هياكلها الترابطية قدرها كاملاً [١٦].

وعلى المستوي الفلسفي تستلزم فرضية هوبز اعتبار صيغة التسليم لطرف ثالث الصيغة الوحيدة التي يمكنها إشباع الحاجة للحماية. والحال أن التحليل الاجتماعي يقود نحو نتائج أخري: بحيث يمكن تصوّر هياكل جماعاتية للاجتماعي قادرة على الاستمرارية، وتمثل عقبة أمام إبرام عقد هوبز مع قيامها في الوقت نفسه بتقديم أشكال أخري ممكنة لضمان الأمن.

وبذلك يمكن إدراك الجماعة بأنها موضع ممتاز لحماية الفرد؛ فقد أظهر تاريخ نهاية القرون الوسطي بأن الدولة قد فرضت نفسها تحديدًا لمواجهة قصور وعجز الجماعات القروية والأسرية[١٧]. ويبدو أن هوبز يرفض هذه الفرضية حين يوضح بأن "ليس اندماج عدد قليل من الناس هو الذي يمكنه توفير هذا الأمن؛ في الواقع أنه في حالة الأعداد القليلة من الأفراد، تكون أية زيادة بسيطة في عدد هذا المعسكر أو ذاك، مدعاة للشعور بالتفوق الذي يقود نحو إحراز النصر؛ مما يمثل تشجيعًا على العدوان[١٨]". ولا ريب بأنه حين يقرر الفيلسوف الإنجليزي هذه الحالة الواقعة فأنه يدرج خطابه في منهج عمومي نعثر على آثاره في عدد غير قليل من الأدبيات: فابن خلدون مثلًا يلفت الانتباه أيضا إلى الآثار المدمرة للعصبيات القبلية حيث تفضي بالقبائل تحديدًا إلى المواجهة والغزو. لكن لا يبدو، في المقابل، بأن النتائج التي قدمها والحلول التي طرحها تحظي بالقبول العام، بما أن ابن خلدون نفسه يعتقد، على العكس من ذلك، بأنه قد وجد في العصبيات القبلية مبادئ لإعادة بناء الدولة [١٩]. وحين يوضح هذا المفكر المغربي أن المبادئ المنظمة للعلاقات الاجتماعية كان يمكنها أن تكون فعّالة أكثر لتأمين النظام الاجتماعي أكثر من تحللها بالكامل واستبدالها بروابط أخرى، فإنه قد قام بعمل عالم الاجتماع بحق، واستهل جدلًا ظل محتفظًا بجدواه وجدته لأمد طويل. لقد أظهر ابن خلدون قبل أي أحد من

الأنثروبولوجين المعاصرين، النماذج التي تبدو بأنها تفرض نفسها اليوم؛ نماذج كليفورد جيرتز Clifford Geertz حين يُذكّر بالهوية القبلية للمدن العربية، أو جيلنر E.Gellner حين يوضح بأن فقدان الهوية الجماعاتية في المدن يستلزم إقامة بدائل أخرى ممثلة في علاقات الزبونية، أو في العلاقات القائمة على الانتساب للأشراف في تحليله للحالة المغربية [٢٠].

ويتبع علماء الحضارة الصينية المنهج ذاته حينما يذكرون بأن الرؤية المألوفة بشأن دولة الإمبراطورية الصينية كدولة بيروقراطية ومركزية السلطة، هي رؤية لا تحلل إلا جزءًا من الحقيقة الاجتماعية - السياسية، والأرجح بأنه الجزء الأقل أهمية. إن النظام الإمبراطوري الصيني بعد تجربة التقنين (القرن الثالث قبل الميلاد)، كان أولا نظام حكومة جماعاتية غير بيروقراطية (فينجتيان) Fengitan لم يتكون فيها السياسي انطلاقًا من استعفاء الجماعات بل على العكس، تكوّن بفضل توافق بين الحياة الجماعاتية الأسرية والفلاحية وبين المركز الإمبراطوري[٢١]. فقد أمكن لكل أسرة من الأسر الحاكمة إقامة سلطتها انطلاقًا من عقد شبه واضح بين المركز السياسي الجديد وبين الجماعات الأسرية الريفية التي يعاد تكوينها. لقد استلزم وصول أسرة تانج [أسرة حاكمة ٦١٨ - ٧٠٩م] إلى السلطة إصدار قانون زراعي بإعادة توزيع الأرض بطريقة تجعل كل وحدة أسرية لا تحصل على الموارد التي تحتاج لها فحسب، بل وعلى

فائض يكفي لدفع الضرائب اللازمة لتغطية نفقات الإمبراطورية وبالتالي استمرارها. هكذا فإن العقد بصورته هذه يختلف تمامًا عن العقد الذي شرحه هوبز: فهو لا يقر بالتنازل عن الحرية مقابل الحصول على الأمن، ولم ينتج نظام سيادة؛ بل لم يفعل سوى تأمين قيام انسجام اجتماعي على أن تكون المحافظة على هذا الانسجام هي الضمان الوحيد لدوام مركز الأسرة الإمبراطورية الحاكمة. وفي نموذج كهذا تذوب الوظيفة السياسية بصفة شبه كاملة في النظام الاجتماعي؛ إذ لا يكون المركز الإمبراطوري، الذي لا يمتلك أي موارد خاصة، جديرًا إلا على أساس قدرته على الاستفادة من تعبئة هياكل الجماعات: لم يطالب هذا النموذج بأولوية الانتماء للمواطنة، كما أنه يعتمد على إدماج الجماعات الزراعية داخله، ولم يتكون على أساس تسليم فردي للحريات، كما انه يتغذى من المحافظة على التوازن بين طموحات المركز وبين طموحات الجماعات الاجتماعية. إن امتلاك السلطة لا يعني التدخل والفعل والتغيير، بل هو العكس؛ أي الحصول على دور يعفي من اتخاذ القرارات.

والحال أن تفتت هذا النموذج تدريجيا وانتشار التغريب، قد أديا إلى قلب أوضاعه وإخلاء مكانه شيئًا فشيئًا لدولة بيروقراطية مركزية (جونكسيان) Junxian مغايرة للمجتمع ومنفصلة ومعزولة عن الحياة الاقتصادية. وبالرغم من أن هذا النموذج يستعيد بعض عناصر التقنين

التقليدية التي كانت مهيمنة في بداية المغامرة الإمبراطورية الصينية، إلا أنه قد أعاد تكوين العديد من معطيات عقد هوبز بسبب انتمائه بصورة أكثر وضوحًا لتقاليد الدولة في الغرب: بناء فضاء سياسي متمايز يتمتع بالسيادة، وإقرار ولاء الفرد للمركز السياسي مباشرة، وبناء بيروقراطية متشعبة. وتظهر دراسات إيف شيفرييه Yves Chevrier أن هذا النموذج لم يحقق نصرًا بصورة حاسمة(٢٢). ويمكن بسهولة إظهار التعارض بين النظام الماوي (ماو تسي تونج) الذي حاول استئناف الارتباط مع التقليد القديم "فنجتيان" وبين نظام دنج هسياو-بنج الذي يبدو على العكس ملتزمًا بنموذج "جونكسيان". إذا استند نظام ماو على تعبئة الفلاحين، وعلى تذويب الوظائف السياسية في المساحات الاجتماعية، وعلى إعادة بناء علاقة الدمج بين السياسي والاقتصادي. في حين لعب نظام دنج بوضوح بورقة الدولة، وباللامركزية الاقتصادية، وبنهضة السوق المنفصلة عن السلطة البيروقراطية التي تلجأ إلى وظيفة المواطنة. بل سعى دنج إلى أبعد من ذلك، إذ سعى لتصحيح آثار تفتت الرقابة الاجتماعية، بسبب تراجع الماركسية والثقافات التقليدية معًا، باللجوء إلى القومية: هكذا نري إعادة تكوين نموذج يقترب من مذهب هوبز يتكامل مع استيراد أحد العناصر الرئيسية المكونة لقواعد التحديث الغربية.

وبناء عليه لا يثبت التحليل السوسيولوجي صلاحية عقد هوبز عالميًا،

بل يظهر بدقة أكثر، تنوع العقود الاجتماعية واشتمالها على صيغ فردية وعلى صيغ جماعاتية. ولا تتلاشي هذه الصيغ بل تتشكل من جديد وتنتشر، بينما يسعى على الفاعلين الراغبين في الفاعلية السياسية لإدماجها لا محوها. وبدقة أكثر، توحي النماذج غير الغربية وبخاصة المثال الصيني بأنه يمكن للفردية وللجماعاتية أن تتكاملا أو تتعاقبا في الصين الشيوعية بحيث تنظّمان تناوب أنماط النظام السياسي. وما لم نعتبر هذه الظواهر التقاليد ماضوية يجب هدمها بواسطة عملية تحديثية، فلابد إذن من التسليم بأنها تبني نموذجا آخر للانتماء لا يتضمنه بناء هوبز، وأن قصور هذا النموذج ينال من شرعية النظام السياسي مباشرة.

كذلك استهل هوبز - كعالم اجتماع - إشكالية تكشفت أهميتها الحاسمة لتقييم السياق الذي يمكن أن تتم فيه عملية ابتكار الدولة. ففي الفلسفة، أدرج هوبز هذا المنظور في نظرية معمارية منحت عقده طبيعة أخري: لم يعد تقييم ابتكار الدولة يتم من خلال علاقته بسياق لكن بإسناده إلى تدبير من العقل. ويفرض هذا العقل نفسه - في فلسفة هوبز - بعيدا عن الطبيعة البشرية التي تحث على النهب، وبعيدا أيضا عن الدين الذي يؤدي إلى نمط آخر من الإذعان. ويتحدد العقل لديه باعتباره نظاماً للتدبير والحساب والتحري عن النتائج، وبذلك يفتح مجال العلم. والحال انه في هذا المجال يدرج هوبز العقد الاجتماعي باعتباره تدبيرًا من

الإنسان للقضاء على الآثار الضارة لأهوائه. هكذا يتم طرح الهوية العلمية لا للدولة وحدها، لكن لمجمل آلية الإذعان التي ينسبها المؤلف إليها. ولم يتأكد طابع العقلانية هذا خلال قرن التنوير فحسب، كما لم ينتعش بفضل تراث علم الاجتماع وحده كما سبق ورأينا؛ بل تم تحديد هويته العقلانية هذه من جانب المثقفين والفاعلين السياسيين في العالم غير الغربي منذ نهاية القرن الثامن عشر. عندئذ فرض الغرب نفسه بفضل إنجازاته التكنولوجية باعتباره "عالم المدنية" ونجح في الحصول على إقرار بأنه وكيلٌ لتشكيل المعرفة الوضعية وناشر للعلم. بهذه الصفة، خاصةً، ظهر المصدرون الأوائل المنتمون إلى مختلف التيارات العقلانية والوضعية السائدة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. وعلى هذا الضوء يجد تفسير الدور المحسوس الذي لعبته الماسونية في إيران وفي المشرق أولًا، بل وفي كل مكان تقريبًا، ودور السان–سيمونية القوي في مصر منذ عام ١٨٣٠، والدور الضخم الذي لعبته الوضعية لدي عناصر الشباب الثورية في تركيا[٢٢]. وعلى نفس المنوال كان العلم الغربي متواجدا في الصين قبل التقاليد الفلسفية المتزامنة معه: فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ترافق إنشاء المعاهد الأولى للغات الأجنبية في بكين وشنغهاي وكانتون مع التدريب في المدارس الفنية التي ارتبطت في البداية بالورشات البحرية. وقام المبعوثون بالتوازي، بالعمل ذاته، وهو نشر المعرفة العلمية، في حين سافر الطلبة

الصينيون الأوائل إلى أوروبا وإلي الولايات المتحدة للحصول على مؤهلات في المجالات الصناعية والطبية؛ في هذا الوقت انطلقت مقارنة حقيقية بين الرياضيات الغربية والرياضيات الصينية[٢٤]. وكانت هذه القوة العلمية الموجهة فعالة جدا بحيث أدت لاحقًا إلى نشر فكر تطوري لافت في الصين من خلال أعمال يان فو (١٨٥٢ - ١٩٢١) الذي تعلم في إحدي هذه المدارس؛ مدرسة ترسانة فوزهو، ثم حصل بعدها على تدريب في البحرية الملكية ببريطانيا العظمى. وبهذه المناسبة فقد قرأ بالتحديد أعمال داروين وسبنسر، ودرس القانون والإدارة البريطانية، وترجم أعمال الفلاسفة التطورنيين إلى اللغة الصينية بالإضافة إلى أعمال ستيورات ميل ومنتسكيو. لقد تغلغلت الأفكار السياسية الغربية والنماذج الدستورية الأولى من خلال هذا السياق العلمي بالتحديد. يُلاحظ الشيء ذاته في " دعوة إلى الشباب " التي أصدرها شن دوكسيو (١٨٨٠-١٩٤٢) الذي تعلم بالمدارس الفرنسية وأصبح مسئولًا فيما بعد عن الحزب الشيوعي الصيني الذي استند من العام ١٩٢١، إلى فكر المشروع الغربي[٢٥].

أن الارتباط بين المسوغ العلمي لابتكار الدولة الغربية وبين هيمنة الغرب التكنولوجية قد شجع حركة التصدير الواسعة هذه، كما أوضح لماذا كان القرن التاسع عشر الفترة المحورية لهذه العملية، والأوان الذي أمكن

فيه استقبال هذا الطموح الكوني برضى. ومع ذلك فالأساس لا يكمن هنا: إذ يتبدى أن نشر نموذج الحكومة الغربي من خلال هذه الأمثلة كان من صنع مستوردين من بين النخب الجديدة -نخب في السلطة أو نخب وسيطة- التي تحكم المجتمعات غير الغربية. ومهما كان من أهمية، فإن سوسيولوجيا التبشير القائمة على كسب الأنصار لا تفسر إلا جزءًا يسيرًا من ظاهرة الانتشار التي لا يمكن تصورها بدون وجود مهمة استقبال. إذ يتم الانتشار تلبيةً لطلبات ولاستراتيجيات من جانب نخب تسعي للاستيراد أكثر من كونه عملًا منظمًا ومرغوبًا فيه من جانب الدول الغربية. من الصحيح أنه كثيرًا ما تكون هذه النخب قد نشأت في ظل القيم الغربية، لكنها في الأغلب لا تقوم بعملها بإيعاز من الغرب بل لتحقيق أهداف خاصة بها، وعادة ما تكون غاياتها تحررية. والواقع أن الفاعلين القائمين بعملية التنشئة هذه هم أقل تنسيقًا فيما بينهم مما قد يبدو؛ فهم إما منظمات غير حكومية إنسانية أو دينية، أو إرساليات بروتستينية أو كاثوليكية، أو جمعيات علمية، سان سيمونية أو ماسونية، تقوم كل واحدة منها بعملها تبعا لمصالحها الخاصة، ووفقًا لاستراتيجية تضعها بطريقة مستقلة. وفي ظل مثل هذه التشكيلات، ونظرًا لأن عملية الانتشار تضطلع بها معاهد جامعية وثقافية في حواضر البلدان الغربية ذاتها، فإن تأثير الدور الذي لعبته منظمات التعاون الرسمية والبعثات الحكومية ضئيل للغاية.

تغريب المسرح الدولي:

لقد تم هذا التغريب المتفشي بطريقة أكثر منهجية من خلال تغيير المسرح الدولي الذي صاغته الدول الغربية شيئًا فشيئا ليكون شبيهًا لها. فالدولة الغربية ليست نتاجا لنظام دولي جديد كما تزعم بعض الفرضيات: يمكن الآن بسهولة رد أصل نشأة الدولة إلى أعماق المجتمعات الريفية في نهاية العصور الوسطي، مما يجعل انتسابها إلى النظام الدولي الذي دشنته الرأسمالية التجارية في عصر النهضة منطويا على مغالطة تاريخية. على العكس من ذلك، دمغت الدولة النظام الدولي بطابعها بطريقة حاسمة خصوصا وأن انتشار الدولة القومية قد تحقق في سياق عولمة الحياة الدولية. ويمكن إحصاء ثلاثة محاور على الأقل لانتشار الدولة هي: تعميم مبدأ الأراضي الإقليمية، ونشر نظام معياري يتسم بالمفهوم الغربي للقانون، ثم بث قواعد النظام الدولي.

أقلمة العالم:

ينجو مبدأ أراضي الدولة أو الإقليم عادة من النقد لفرط ما يبدو بأنه عالمي بالبداهة. وبالرغم من أنه عنصر حاسم في تكوين نظام الدولة إلا أنه يرتبط بتاريخ؛ ورغم كونه عنصرًا جوهريًا في النظام الدولي المعاصر إلا أنه يتنافر مباشرة مع عدد من التواريخ والعديد من الثقافات الأخرى.

وإذا كانت العلاقات الدولية اليوم تتطابق تقريبا مع نموذج أرون R.Aron فذلك لأنها تكونت أولًا انطلاقًا من تعميم إجباري لفكرة الأراضي الإقليمية[٢٦].

والحال أن فكرة الإقليم هذه ترتكز في التاريخ على سمات عديدة تؤسس تفردها. فهي تستلزم أولا تجاوز منطق الجماعات في تكوين الاجتماعي. وفي نظام الدولة تصبح الأراضي إطارًا وظيفيًا للتجمع السياسي، لأن هذا التجمع ينطوي على أفراد يؤسسون هويتهم على علاقة الولاء لمركز ينشد احتكار السلطة. وفي ذلك يتناقض منطق الإقليم مع البناء الجماعاتي للمجال الاجتماعي: فتعظيم الانتماء إلى قبيلة أو عشيرة أو إلى العائلة الموسعة يجعل تحديد الهوية الإقليمية ضعيفًا وغامضًا أو موضع احتجاج. وعلى العكس تصبح هذه الهوية الإقليمية فاعلة حين تختفي كل وساطة بين الفرد والدولة وحين يصبح الإقليم تجسيدًا جغرافيًا لمفهوم الفضاء العام. لقد تمكنت علوم الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا من إدراك عملية الفردنة هذه عندما ظهر تأثيرها في أوروبا منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر، في اللحظة التي كان فيها المنطق الإقطاعي يختنق، وحينما اتضحت في الغرب فكرة أراضي الإقليم المنتهية بحدود[٢٧].

والإقليم هي أيضا تجاوز للمنطق الإقطاعي؛ إذ أنه لا يكتسب فيه ذات المعنى، فهو لا يشير لا إلى هوية ولا ولاءات ذات أولوية، ولم

يحدث إطلاقًا أن حصل في ظل الإقطاع على الطابع المحدود والمؤسسي الذي أضفاه عليه نظام الدولة. وقد تمت البرهنة، بفضل نوربرت إلياس Norbert Elias خاصة، على أن النظام الإقطاعي لعب دورا أساسيا في بناء فكرة الأراضي الإقليمية تدريجيًا وبخاصة في تحويلها من مورد فردي يؤمّن سلطة السيد الإقطاعي إلى مورد مؤسسي يساعد في ممارسة هيمنة ذات طابع دولتي(٢٨). وقد شرح عالم الاجتماع الألماني في الواقع، كيف أدت المزاحمة بين السادة الإقطاعيين أصحاب الأراضي المتفاوتة المساحات إلى اشتعال المواجهات القتالية فيما بينهم وإلي تشجيع المنتصر على الادعاء باحتكار السيطرة على الأراضي التي أصبح سيدها. حينذاك قامت البنية الإقطاعية لأول مرة "بمأسسة" الأراضي على المستوي السياسي جاعلة منها الدعامة الأساسية للهوية السياسية، وللهيمنة التي يحصل عليها كل أمير، والعلامة الخاصة على السيادة التي يمارسها. وبعد تجاوز نظام الإنابة التراتبية الذي كان يمنح الأرض معني سياسيًا نسبيًا، قام بناء الدولة بترسيخ الأرض كتجريد مطلق أصبح هو الطريقة الوحيدة لفرض السلطة. وبهذا المعنى يرتبط تاريخ ابتكار الأراضي الإقليمية، في شكلها الراهن، بالماضي الإقطاعي للمجتمعات الغربية.

وعلى نفس المنوال، يفرض مبدأ الإقليمي ذاته باعتباره تجاوزًا للمنطق الإمبراطوري المرتكز على المفهوم الأراضي اللامنتهية. وحيث أن

الإمبراطورية ترفع التوتر بين الخصوصي والعمومي وبين الرجوع إلى ثقافة معينة والرغبة في نشرها إلى أقصي حد، فإنها تقوم، بحكم تعريفها، بالتوسع فوق أراضٍ ذات حدود غير معينة وغير "مُمَأسَسة". كانت الإمبراطوريتان الأموية والعباسية تقومان على مرجعية دار الإسلام، أي مجال الإسلام الذي لم يقتصر على تصنيف جغرافي. وفي الإمبراطورية المسيحية كان اختصاص الإمبراطور أيضا هو التألق والانتشار بعيدًا عن أراضيه لكي يكتسب في العالم المسيحي شرعية إضافية جديرة بخصاله. ولم تكن فكرة الحدود تعني في الإمبراطورية الصينية سوي الأهداب التي تبدأ عندها الهمجية، وهي حدود غير مستقرة بطبيعتها ولا يمكنها أن تشكّل حيزًا متناهيًا. وقد حدث العكس في داخل الإمبراطوريات، إذ تجاورت ثقافات وشعوب لا ترتبط هويتها بالأرض بل بالدين (الملّة في الإمبراطورية العثمانية)، أو إلى اللغة (الإمبراطورية الصينية)، أو إلى الوضع السياسي. ولم تكن مرجعية المواطنة في الإمبراطورية الرومانية هي المكان ولا المساحة؛ بل عقد سياسي: حيث كان النظام الإمبراطوري يفصل بين التوطن المكاني وبين الحالة المدنية حتى صدور مرسوم كَارَكَالا، الذي ربط بين الأرض والمواطن للمرة الأولى في القرن الثالث.

وتندرج الأقلمة أيضًا باعتبارها تجاوزًا للمجتمع الريفي الغربي. ومن غير السقوط في مذهب تطوري شديد السطحية، يمكننا في الواقع

الاستفادة من التزامن الذي يسهل إثباته بين تكوين أراضي الوطن وبين ازدهار الاقتصاد التجاري. لقد استلزم هذا الاقتصاد إجراء تعديل في المجالات السياسية: كانت الإمبراطوريات الشاسعة للغاية تُعرّض التبادلات التجارية للاختناق وتُعرّض استقلال المجتمعات المدنية والسوق للخطر، وكانت المدن-الدول أو عُصَب المدن الصغيرة للغاية أو المجزأة تعرقل التدفقات التجارية، ويصعب اندماجها مع النظام الاقتصادي الوليد الذي كان يتعزز أكثر فأكثر مغيّرًا خريطة أوروبا بشدة، إلى الحد الذي جعل من المقياس الوطني، تدريجيًا، نظامًا عامًا لقياس النظم السياسية. ولهذا حمل المجتمع المدني أثناء عملية تكوّنه مبدأ الأراضي الإقليمية، إذ تسهل ملاحظة كيف يصعب على اقتصاد لا يتمايز عن الهياكل الجماعاتية التلاؤم مع إنشاء أرض إقليمية وشرعنتها. تساهم الاقتصاديات "المصطنعة " التي يحيل إليها جوران هايدن Goran Hyden عند تحليله لمجتمعات أفريقيا الشرقية، في دمج الوظائف الاقتصادية ضمن الهياكل الجماعاتية، وفي التقليل من شأن دور الإدارة المحلية، وبذلك تحرم الإقليم الدولتي من كل ما يمكن أن يمنحه قيمة سياسية حقيقية(٢٩).

ومع ذلك لا ريب بأن منطق الدولة هو الذي يضفي بوضوح شديد على الإقليم .هويته السياسية، إذ ينزع إتمام بناء الدولة إلى مأسسة فكرة

الأراضي المُعيَّنة الحدود؛ بل وإلي تقديسها، بحيث لا تكتمل الدولة إلا بتغلبها على كل ولاء وسيط، وبتثبيت خضوع الفرد مباشرة، في علاقة المواطنة، للمركز السياسي. وفي هذا السياق وحده، يمكن للأراضي أن تظل علامة شرعية على هذه العلاقة؛ فيجب أن تكون أراضي الإقليم خالية من كل التباس، وأن تُحدِث على مستوي القانون حقًا مكانيًا jus loci يحل شيئًا فشيئًا محل حق الدم jus sanguinis، وأن تكون مزودة بحدود قانونية. هذا هو روح التنظيم الذي يبرز من معاهدتي ويستفاليا، وهذا هو معني ما يتبدّى من خلال التحولات التي أصابت الممالك الأوربية منذ انتهاء عصر النهضة، حين انقضي مفهوم الأحياء العسكرية المقامة على الأطراف؛ لقد تلاشي الغموض الذي كان يميز هوية أراضي اللورين [شرقي فرنسا] حتى عام ١٧٦٦م أمام مبدأ الإقليم المنتهي بحدود.

ويطمح بنيان الإقليم هذا إلى الكونية وقد أصبح كونيًا بالفعل: لقد تم تصور النظام الدولي المعاصر وفقًا لهذا المبدأ بحيث يتعين على كل فاعل ينو التحرك بأن يستند إلى إقليم محدد. وتمكنت الكنيسة الكاثوليكية من الحصول على اعتراف باعتبارها فاعلًا شرعيًا وسط مجموع الأمم على أساس افتراض قانوني بتمتعها بأراضي إقليمية. وتنزع المجتمعات المقهورة، حيثما كانت وأيًّا كانت، إلى إبراز شرعية قضيتها عالميًا على أساس الادعاء بركيزة مكانية. ومع ذلك فلا يسير هذا التقيُّد القسري بالتاريخ

الغربي دون إحداث تقلبات وتوترات تكشف بطريقة صارخة عن حدود مثل هذا التصدير.

يعود تزعزع نظام الأراضي الإقليمية في وقتنا الراهن إلى مجموعتين من العوامل: الأولى هي دوام الثقافات الجماعاتية التي لا تتوقف عن شجب هذا النظام وتشويهه؛ ثم أنساق المعاني المتولّدة عن مختلف الثقافات التي تقوم بإضفاء معنى آخر على فكرة الإقليم لا يتفق مع المعني الذي تورثه وتصدّره الثقافة الغربية. وكثيرًا ما تم طرح فرضية الثقافة الجماعاتية باعتبار ارتكازها على مسلمة أن الهياكل الاجتماعية الجماعاتية، بعيدا عن مسألة تنوعها، تشترك معًا في مجموعة من المدلولات التي تميزها عن غيرها. في الواقع أن هذه المدلولات عديدة: فالجماعة منبع رئيسي للتزود بالهوية وبالولاء وبالعلامة المكانية وبالمدلول الممنوح للأرض.

إن الجماعة هي المانحة الأولى بل والمطلقة، للهوية، لذا فهي تتلاءم بصعوبة مع الضغوط المكانية. فهوية التاميل هي هوية جماعاتية تستند إلى علامات مميِّزة دينية ولغوية، لذا فهي ترفض، ومباشرة، المواطنة السريلانكية؛ لأن ذلك يعني بأنها محتومة بالتعبير عن نفسها بلغة مكانية ليست لغتها فتدفعها، في الوقت نفسه، للتشدد أكثر. في الواقع أنه خلال أمد طويل من تاريخ جزيرة سيلان، كانت أراضي الإقليم والهوية الجماعاتية لا تتوافقان معًا وتضغطان بصورة مأساوية من أجل ترجيح

ظروف تقسيم البلاد. في الماضي، تعايش التاميل الهندوس والسنهاليون البوذيون معًا على أسس جغرافية متمايزة؛ فكان التاميل يتجمعون في الشمال وفي الشرق بينما يتجمع الآخرون في الوسط وفي الجنوب-الغربي، وكان المهاجرون من إحدى المجموعتين نحو الأخرى يندمجون فيها عن طريق نظام الطوائف الاجتماعية المنغلقة. ساهمت عملية التنظيم المكاني التي بدأها الاستعمار البريطاني أساسًا في منح هذه الثنائية الطائفية توجهها الصراعي الذي نشهده اليوم: ففي القرن التاسع عشر أدي توحيد الأراضي الذي أحدثه المستعمر إلى حث بعض الأقليات على الانتقال والحركة، فنزح التاميل من سكان ولاية جافنا إلى الجنوب لتعميره في حين استدعي المزارعون البريطانيون عمالا من التاميل للعمل في وسط الجزيرة. هكذا ساهمت المنافسة التي ارتفعت بين المجموعات وبينها وبين التبشير المسيحي، في تزايد مأساوية المجازفة باللعب على وتر العلاقات الجماعاتية تبعًا لمنطق فرِّق تَسُد الذي تتبعه الدولة المستعمِرة لإدارة مجموع البلاد. وفي الوقت نفسه أدي استيراد نموذج الأغلبية النيابية من خلال منح الحكم الذاتي إلى نمو المشاعر المعادية للأقليات لدى الزعماء السنهاليين الوطنيين[٣٠]. وقد ازداد شيوع هذا المنهج بعد الاستقلال مما أدي إلى تشدد الأحزاب التاميلية التي انزلقت من المطالبة بالفيدرالية إلى المطالبة بالتقسيم كما يشهد بذلك تحول الحزب الفيدرالي إلى الجبهة المتحدة لتحرير

التاميل في نهاية السبعينيات. في نفس المرحلة، أدى ازدهار السياسة الليبرالية إلى تراجع دولة-الرفاهية التي كانت تجمع المواطنين السريلانكيين بلا تمييز[٣١]. ثم أدت الآثار المترتبة عن ذلك إلى التعجيل بهجرة النخب من شباب التاميل، مما زاد من تعقيد المشكلة الطائفية وتوسيع نطاقها بخاصة في بلاد "التاميل نادو" الهندية.

تصبح ترجمة هذه المشكلة إلى أراضٍ إقليمية متعذّرة ومتناقضة: ففي الشمال حيث يمثلون أغلبية كبيرة حصل التاميل على الاستقلال كأمر واقع، وفي الشرق حيث يختلطون مع طوائف أخري انفتحت تعبئتهم على حرب مدنية بلا نتيجة وعلى مجموعة من المنازعات التي لا تجد حلًا إقليميًا، وفي الوسط حيث يمثلون أقلية اندفعوا في أعمال عنف طائفية. هكذا تؤدي استحالة إيجاد أراضٍ إقليمية لحل لمشكلة التاميل إلى جعل مشروعات الاستقلال أو التنظيم المكاني غير فعالة، وتقود نحو التشدد الذي يكرس تكوين حركات انفصالية تستخدم أساليب العنف.

ومن خلال المشكلة الكردية يظهر التوتر نفسه بين منهج الهوية ومنهج الأراضي الإقليمية. لم يكن هذا التوتر قد ظهر بعد حتى نهاية القرن الثامن عشر، إذ كانت الهوية الكردية مندمجة كلية داخل نظام الجماعات القبلية. كانت القبائل الكردية حينذاك متجمعة داخل عدد من الاتحادات الكونفدرالية أو الإمارات مثل بِتْليس والجزيرة أو رَوَانداز التي يقودها

رجال يتم اختيارهم من أنساب شريفة، وتعاونهم بيروقراطية صغيرة وجيش صغير ومجلس يضم رؤساء القبائل. وكان المجموع مفككًا إلى حد أن بعض القبائل بقيت خارج الاتحادات وظلت تقيم ما تبتغي من تحالفات تكتيكية. ولم يكن لهذا الاندماج السياسي دعامة إقليمية تسنده لاسيما وان مجموع الشعب كان من الرّحل الذين حين يذهبون لانتجاع الكلأ، يتركون مراعيهم للفلاحين الأرمن والنسطوريين لكي يزرعونها. فقدان الهوية الإقليمية كان يتم تعويضها عن طريق الاندماج الجماعاتي القبلي، وبواسطة التفاوض الحر بين الأمراء والحكام العثمانيين أو الفرس، وبفضل الالتحام الذي تصنعه "العصبية" التي تحدث عنها ابن خلدون والانتماء إلى الطرق الصوفية لا سيما الطريقة النقشبندية[٣٢].

دولنة الإمبراطورية العثمانية التي شرع فيها السلاطنة العثمانيين منذ نهاية القرن الثامن عشر، والأثر المحسوس لتدويل النظام العالمي، قلبا أوضاع جميع هذه المعطيات تحديدًا في محاولة للتشجيع على توطين الهوية الكردية التي يتعذر توطينها. لم يعد في إمكان السلطان العثماني، باعتباره رئيسًا للدولة قبول سلطة الأمراء الأكراد، ولا السماح باستمرار علو شأن الولاء القبلي وسُمِوه فوق التبعية للمركز الإمبراطوري. واجتهد الولاة أيضًا من أجل ضم الأمارات بالقوة إلى الأراضي العثمانية. إن الإدارة العثمانية المرتبطة منذئذ فصاعدًا بممارسة سياسة توطين مكاني بدأت

تسعي نحو استقرار وتوطين السكان الأكراد، مما أشعل منافسة حادة بين المزارعين المقيمين والبدو السابقين، بين الأرمن والأكراد، حين بدأ الأكراد بِشنّ الغارات على قري الأرمن. وفي ظل حالة التجابه بين الطوائف أصبحت الهوية الكردية مصدرًا للصراعات، وصارت الأرض موضوعًا للخلاف وصيغة للتأكيد على الهوية مشحونًا بالتوترات الطائفية.

في الوقت نفسه، ساعدت الحرب بين فارس والإمبراطورية العثمانية، وكذا توقيع معاهدة إرزْرُوم (١٨٤٧) على اندماج المنطقة في نظام دولي مقَنَّن بقواعد العلاقات بين الدول. كانت هذه أول معاهدة تتوافق حقًّا مع القانون الدولي العام، حيث عملت على تكريس الحدود و"مأسستها"؛ الأمر الذي منع الأكراد بدءًا من ذلك الحين، من الاعتماد على عدم دقة بنية الحدود الإقليمية. وبالتوازي، أدت المنافسة الروسية-العثمانية إلى إشعال مطالب الأرمن بالاستقلال، وإحياء آمالهم في إعلاء هويتهم وتشجيع التجابه بين الدول.

وهكذا أصبحت المطالبة بقيام كردستان الحرة أثرًا مباشرًا لعولمة المفهوم الغربي الخاص بوجود إقليم يسند النظام السياسي؛ ولتتحوّل للسبب ذاته، إلى مشكلة متعذرة الحل. وقد اصطدمت هذه المطالبة منذ ظهورها في أعقاب توقيع معاهدة سيفْر بعقبات عدة لا تزال قائمة حتى اليوم. إن تشابك الطوائف المختلفة فوق مساحة الأرض ذاتها أدى إلى

نقض فكرة أراضي كردية، بينما لم يتمكن السكان الأكراد من الاتفاق حول هوية ممثليهم المؤهّلين للتفاوض باسمهم. وتبدو هذه التناقضات بين النظام القبلي ونظام الدولة كافية لتوضيح الإجماع المتكرر وشبه العام باستبعاد المشكلة الكردية أو بتهميشها من جانب الفاعلين الدوليين على الساحة العالمية. ولم يحرز الحل الخاص بأرض إقليمية للمشكلة تقدمًا إلا حينما أصبح أداة سياسية بين الدول: حدث هذا بعد الحرب العالمية الثانية حين تعلق الأمر بتجزئة الإمبراطورية العثمانية وبإشاعة نموذج الدولة في المنطقة؛ كما حدث عام ١٩٤٦م حين أقيمت جمهورية ماهاباد العابرة التي كان الاتحاد السوفيتي يأمل بان تكون مرحلة وسيطة نحو تغلغله في إيران. هكذا، وسواء تعلق الأمر بالأكراد أو بالتاميل، فإن المرجعية الإليمية تشتت التعبير عن الهوية بدلًا من تشجيعها، كما تعرقل تحققها بدلًا من أن تكون حلًا لها.

ولأسباب مشابهة، تمنح الثقافة الجماعاتية أيضًا ولاءً يقوم على منطق لا يمكن ترجمته إلى أراضٍ إقليمية. ويعتبر التنظيم السياسي الكردي مثالًا كاشفًا في هذا الشأن، إذ يضع نظامًا للاذعان لا يستند إطلاقًا على أساس الانتماء إلى إقليم. كما يكشف مثال الشعب الصحراوي الذي يعيش في الأقاليم الإسبانية القديمة في منطقة الصحراء، بوضوح أيضا عن التقلبات، بل وحتى عن الجمود المترتب على المرجعية الإقليمية. كان

هدف الحكومة الإسبانية الأولى حين شرعت في إنهاء استعمارها هو القبول باستقلال محلي للصحراء الغربية، مما أحدث رد فعل عاجل لدى المغرب الذي طالب فورا بسيادته على هذه الأراضي. وحين عُرِض الأمر على محكمة العدل الدولية قامت بوضوح شديد بالتفرقة بين فكرة الولاء وفكرة الأرض. وأقرت المحكمة بوجود علاقات ولاء بين سلطان المغرب والقبائل الصحراوية، ولكنها اعترضت على أن تكون هذه العلاقات ركنًا في تأسيس روابط سيادة بين أراضي المغرب وأراضي الصحراء الغربية. إن السبب في فقدان هذه الصلة المشتركة بين الفكرتين واضح: لم يكن المغرب قبل الاستعمار هو الكيان السياسي الوحيد القائم في المنطقة، وكانت القبائل الصحراوية تترابط ضمن " مجموعة شِنْجويتية"، بمعنى في بنية جماعة قبلية جماعاتية تتركز حول أطراف واحة " شِنْجتا " الواقعة حاليًا داخل المجال الإقليمي لموريتانيا (٣٣).

يمثل قرار المحكمة هذا أهميةً تتجاوز المسألة الصحراوية بكثير. من المؤكد أنه يؤدي عمليًا إلى عدم الحكم لأحد من الخصمين [المغرب وموريتانيا]، ومنع الوصول إلى حل قانوني للمسألة المطروحة بشأن ميراث السيطرة الإسبانية. وهو يُقِر في هذا المجال بعجز القانون الدولي عن إصدار حكم وعن حسم نزاعات تثقل كاهل المغرب المعاصر، وبالتالي عجز هذا القانون عن سن قواعد عالمية. ومع ذلك فالأرجح أنه ليس هذا هو جوهر

الموضوع: إذ حين وافقت المحكمة على التمسك بفرضية "المجموعة الشِنْجويتية"، فقد قطعت مع إشكالية أساسية في مبدأ كونية نموذج الدولة؛ فمثل هذا الكيان [المجموعة الشنجويتية]، سواء كان ماضيًا أم حاضرًا، يحمل نتائج تنال مباشرة من النظام الدولي المعاصر. وهو يُنتج - بسبب ابتعاده عن عقلانية الدولة- توترات يتعذر حلها لأنها غير واردة في القواعد التي تحكم العلاقات الدولية الراهنة. ويؤكد هذا الاعتراف خاصةً، على القيمة المعيارية للفصل بين الإقليم وبين الولاء: وفي حالتنا هذه لا يمثل هذا الولاء حقيقة مستقلة أنتجته العصبيات القبلية والإذعان الذي نثيره فحسب، بل إنه لا يستطيع على الأخص أن ينفتح على الاعتراف بأي سيادة إقليمية. هكذا لا ينطوي الولاء للعاهل على سيادة هذا العاهل على الأراضي المعنية، كما ان السكان قد يرتبطون بالتزام سياسي حتى في غياب الإقليم. وبذلك يصبح التفكير في الهوية الصحراوية بصيغة إقليمِ دولةٍ-قوميةٍ مستحيلًا، وهو يثير على أية حال جدلًا لا ينتهي، كما يمكن لجميع الدول المعنية أن تجد في هذا الجدل تسويغًا لمطالبها عند الاقتضاء: لا جدال بأن فصل الهوية عن الأرض سيسمح بإحراز تقدم في تعريفها، لكنه سيجعل من المستحيل إدماجها في الفعل الدولي المعاصر.

إنها معضلة مشابهة لكن أكثر خطورة تلك التي يواجهها السكان

البدو الذين يجدون في ثقافتهم الجماعاتية العناصر التي من شأنها تحديد معالم أراضيهم الإقليمية. ففي مثل هذا النموذج من الحالات يبدو المنطق الإقليمي الغربي معكوسًا تمامًا: إذ تتم السيطرة على الأراضي عن طريق السيطرة على البشر، مثلما يدل بوضوح مثال قبائل الطوارق [في الجزائر وليبيا ومالي والنيجر]. في أكثر من مناسبة، زُرعت البلبلة في أوضاعهم عن طريق استيراد مبدأ الأقلمة. حدث ذلك أولًا حين قلبت الدولة الاستعمارية معطيات الاقتصاد التقليدي، بل وقامت أيضًا بتنظيم المجال الصحراوي عن طريق رسم الحدود ووضع قواعد لتنقلات البدو. ومع ذلك ظلت الآثار محدودة، فقد كان النظام الاستعماري يمنح حرية نسبية لتجوال القوافل خاصة في المناطق غير المتنازع عليها. إن بناء الدولة-القومية في مرحلة مابعد الاستعمار هو الذي قلب أوضاع التوازنات التقليدية بعمق، وعمل على ترسيخ ومأسسة الإجراءات المتعلقة بالحدود كما رسمها المستعمر فيما مضى. وبذلك أصبح مجال قبائل الطوارق، منذ ذلك الحين، موزعًا بين خمس دول هي مالي والنيجر وبوركينا-فاسو، وليبيا والجزائر. وأدي تقطيع الأراضي إلى تزايد النظم العقارية التي يخضع لها الأفراد، وصعب على البدو الرعاة التنقل مع عائلاتهم للبحث عن مراعٍ فأصبحوا ملزمين بالحصول على تصريحات عديدة. تفرض الأقلمة، بشكل خاص، إجراءات المراقبة على الحدود، والتي تزداد حدتها في كل

مرة يجتمع فيها وزراء داخلية الدول المعنية. وبطريقة متزامنة، تتضاعف علامات على ازدراء الدور الذي تلعبه المواطنة من قِبل هؤلاء السكان مثل: الاستهانة برموز سيادة الدولة، وتغيير الجنسية، وغموض الاستجابات السياسية لدى هؤلاء بما يثير ريبة الموظفين والقادة السياسيين"[٣٤].

في الواقع لم يتمخض هذا الفشل لمنطق الأراضي الإقليمية إلا عن إثارة التوترات. ويتضح هذا أولًا من تواتر الصراعات المسلحة التي بدأت منذ عام ١٩٦٢م بالتقاتل بين دولة مالي وقبائل " كُل آدار" الطوارقية. وعبأت هذه الصراعات تدريجيًا سكانًا آخرين من البدو وبخاصة قبائل التوبوس في تشاد الذين أشعلوا حرب عصابات أصبحت شيئًا فشيئا مبدأ شبه معلن للصراع من أجل السلطة داخل المستعمرة الفرنسية السابقة. ويؤكد الأنثروبولوجي أندريه بورجو Andre Bourgeot بأن "استحالة تنقل البدو" تتجه نحو تحويل هؤلاء السكان إلى جماعة من "البدو المشردين" الذين تتجدد هويتهم بهجرة الجيل الجديد إلى الجزائر وخاصةً إلي ليبيا حيث يتعلمون فنون الحرب الحديثة ويحصلون على مؤهلات المقاتلين وشهرتهم"[٣٥]. هذه الدينامية المزدوجة تؤثر على عمل الأنظمة السياسية، ويمكن أن تصل إلى حد تصبح فيه المواجهة بالسلاح وسيلة لإدارة المنافسة السياسية، كما تضغط أيضًا على هيكل العلاقات الدولية في المنطقة. ومن هذا المنظور الأخير، تصبح المرجعية الإقليمية أكثر خطرًا

بل ومصدرًا لا ينتهي لإثارة النعرات. فحين تجعل جبهة "الأزاوِد" للتحرير من استقلال منطقة الأدْرار في مالي مطلبًا رئيسًا لها، فإنها تتحدث بلغة مسموعة لدي القانون الدولي، ويمكن في الواقع أن تنجح في مسعاها مثلما حدث بالنسبة لاتفاق السلام الموقع في تَمَنْراست [بالجزائر] في يناير ١٩٩١. ومع ذلك يجب على الجبهة أن تنسى أثناء مطالبتها هذه جوهر المشكلة الذي يثيره بالتحديد، التنافر بين مفهوم الأراضي الإقليمية وبين مفهوم النظام السياسي لدى قبائل الطوارق؛ وهو مفهوم متحرك يمنح قيمة تعبوية للأسطورة الليبية الخاصة "بالدولة الصحراوية". هذا مع أن هذه الأخيرة لا تبلغ أقصى قدراتها على التعبئة إلا لتعبّر عن يوتوبيا لا عن حقيقة واقعية و"مُمَأسسَّة"، كما أنها في نهاية الأمر تستلهم نفس الرؤية الإقليمية للسياسي. لهذا لا يؤدي النقد الذي نثيره هذه الرؤية إلا إلى مزيد من التعبئة الاحتجاجية دون مشروع بديل للحداثة السياسية.

قد تبدو العقبات كبيرة جدًا. تعطي الثقافات الجماعاتية الإقليم مدلولًا يختلف جوهريًا عن مدلولها القائم في الثقافات الغربية. ففي حين تضفي الأولى على الأرض تمثلًا عينيًا ومقدسًا، تتميز الثانية على العكس بإدراك براجماتي ومؤسسي. وهناك حيث تسود الرابطة الجماعاتية، فإن أفكار الأرض والإقليم تمتزجان معًا لتدل على ممتلكات الأجداد في المقام الأول، وهي تمثّل بهذه الصفة الدعامة الروحية للجماعة والمغذية لها: ولأنه

لا يمكن فصل الأرض عن الجماعة، فلا يمكن إلحاقها بجماعات اجتماعية ولا بعلاقات سياسية أخرى. ويصل منطق المزج هذا إلى أقصاه لدي الجماعات الأفريقية والهندو-أمريكية خاصة حيث تمزج بين الأرض والألوهية في مفهوم مفتون بالطبيعة. إن هذا الاتجاه نحو تقديس الأرض على هذا النحو يزيد من حساسية تحويلها إلى دعامة مؤسّسية لعلاقات سياسية محايدة وفردانية تقوم على نموذج المواطنة. هكذا فإن الأرض التي تمثّل مصدرًا للولاء في النموذج الجماعاتي، وأداة لجعل الولاء رسميًا في نموذج ثقافة المواطنة، تعكس معنيين متناقضين تمامًا. ولم ينجح الخطاب الوطني لتقديس الأرض الذي ظهر في التاريخ الغربي خلال القرن التاسع عشر في تقليل هذا الفارق إلا عن طريق استخدام صيغة المجاز: إن أفكار التجذر أو الإشارات الأسطورية إلى "أرض فرنسا" تزيد من تقديس الوطن أكثر من الإقليم، في حين إن أفكار الحدود الطبيعية لم تتمكن من العثور على قاعدة قانونية أو اجتماعية في أوروبا.

إن مبدأ الأقلمة الذي تنقضه الثقافات الجماعاتية، يُعاد تشكيله بفضل نسق المعاني الذي يميز كل ثقافة من الثقافات غير الغربية. هكذا يقر الإسلام المفهوم الجماعاتي بشأن الإقليم. إن "الأمة الإسلامية"، التي هي الجماعة الشرعية الوحيدة، تضم جميع المؤمنين، وتمثل، بامتياز، الموضع حيث تُنجز الوظائف السياسية وتُصاغ علاقات الولاء. وفي ظل هذا

المفهوم، من البديهي أن تكون أقلمة الأمة أمرًا متعذِّرًا، بل ويؤدي في الوقت نفسه إلى تغذية تصور كامل للتعبئة السياسية المناهضة لمبدأ الأقلمة. إن ولاء المسلم لنظام يناشد عقيدته أو تضامنه الجماعاتي يسمو فوق قانون الإقليم؛ ولهذا أعربت الحركات الإسلامية في أكثر الأحيان عن مطالبتها بسيادة الإسلام على الجاليات المسلمة في أوروبا ونازعت الدول الأوربية القائمة عليها؛ ولم يعتبر آية الله الخوميني اشتراكه في النزاع اللبناني وكذا تورطه في الحياة السياسية للعالم العربي بصفة عامة، بأنه تدخل في شئون الغير، بل اعتبره أمرًا متعلقًا بمجاله الخاص بغض النظر عن الصفة القانونية للإقليم المعني.

ومن هذا المنظور، فإن مصطلح "دار الإسلام" الذي يدل على مجال الإسلام الذي تُدار فيه شؤون الجماعة بواسطة إدارة إسلامية، إنما يفرض أول تقسيم للأمة التي لا يجوز تقسيمها شرعًا حيث يمثل أول تقليص للمفهوم. وينطوي معني دار الإسلام على تصورٍ للعلاقات الدولية تقع فيه في مقابل دار الحرب؛ وهي الدار الكائنة في المجال الواقع خارج الإسلام وفقًا لثُنائية اكتسبت معناها كاملًا حين توحدت دار الإسلام مع المجال الإمبراطوري العباسي. وعلى هذا المستوي لا يمكن لأي تقسيم داخلي إلا أن يكون عارضًا، وظرفيًا، ومستندًا إلى حجة الضرورة وحدها. وهكذا يكون هذا المعني هو النقيض لمبدأ الأقلمة الغربي الذي يضفي على الحدود

قيمة مؤسسية ويصفها بأنها لا تُمَس. ونجد أنفسنا هنا أمام مفهومين متعارضين للكونية: فالنموذج الغربي يؤكد على الأهمية العالمية لطريقة إدراك الإقليم الدولتي وتقسيماته، أما في حالة النموذج الإسلامي فإن التوجه العالمي للإسلام ضمنياً هو ما يضفي على الحدود ذاتها معنًى نسبياً. لهذا فإن كل تقسيم للإقليم ليس له سوي قيمة تعاقدية، إضافة إلى أنه غالبًا ما ينشأ نتيجة السياسات الدبلوماسية والعسكرية للدول الكبرى. على هذا النحو ليست الإعلانات الدورية عن حدوث اندماج كامل بين دولٍ في العالم العربي مجرد اندفاعات عابرة؛ بل تشكّل تعبيرًا رمزيًا عن تكيُّف هش مع إطار الدولة-القومية. قس على ذلك تنظيم بعض الأحزاب مثل حزب البعث العربي الذي يستند إلى قيادة قومية؛ أي إلى قيادة عربية وهمية إلى حد ما. وأخيرًا يشهد على ضعف التكيُّف هذا أيضا تمحي الحدود في حالات التصادم بين النظم أو أنماط إضفاء الشرعية على السلطة أو التنافس بين رؤساء الدول.

بيد أنه لا يمكن طرح هذه المشكلة من منظور واحد ومحدد: إذ يُفترض على النخب الحاكمة في العالم الإسلامي، المناهضة لفكرة الإقليم ذي النشأة الغربية، أن تتأقلم معها أيضًا؛ إذ مهما كان الالتباس الذي نثيره، تظل كونية المبدأ قائمة سواءً لجهة المقتضيات التي يفرضها النظام العالمي، أو لجهة المزايا التي يمكن أن يمنحها لهذه النخب، بخاصة لتدعيم

وحماية سلطتها الخاصة. لقد وجد مهاتير محمد، رئيس الوزراء الملايي، المدرك لخصوصية الإسلام الآسيوي والحريص على إنشاء قومية ملاوية تستطيع توحيد العناصر المسلمة والصينية في البلاد، بأن الأمة الإسلامية تضم شعوباً عديدة مما يضفي المعنى على فكرة التقسيم الإقليمي. ووجدت هذه الفكرة صداها لدي محمد فاضل الجمالي، رئيس وزراء العراق السابق، الذي ساند فكرة تعدد الثقافات داخل العالم الإسلامي ذاته، في حين أعلن الزعيم الوطني المغربي علال الفاسي، في سياق النضال من أجل الاستقلال، أن التوافق موجود بين القومية وبين الأمة الإسلامية: هكذا يبدو أن تعدد شبكات الولاء يشكّل ضماناً للحرية وللتوازن، وحماية ضد مخاطر الولاء الحصري (٣٦). ويصبح الإقليم هنا طريقة للوقوف في وجه السلطة المطلقة التي تمثلها أشكال الاندماج الثقافية؛ بل ويتحول إلى ممر إجباري نحو مجموعة كاملة من الممارسات السياسية: كالعمل من أجل التحرر من الوصاية الاستعمارية التي تستلزم، بالمناسبة، تمجيد "الإقليم الوطني"، وممارسة السلطة التي تجعل من الإطار الإقليمي محلاً لتفعيل هيمنتها.

في الوقت نفسه، لم يخف الزعيم الإسلامي السوداني صادق المهدي، الذي تلقي تعليمه بجامعة أكسفورد، رأيه بأن الدولة الإقليمية هي كمثل ضربة حظ استغلتها النخب المغرَّبة لتندفع نحو السلطة ولتخلق

لنفسها جماعة سياسية موالية لها[٣٧]. من المؤكد أن إعلاء الإطار الإقليمي مجزٍ للغاية لهذا النمط من النخب: فهو يساعد على إقامة نموذج الدولة الذي تعلمته ويتلاءم، إذن، مع مهارتها المكتسبة، ومن ثم فهو يحمي النخبة السياسية بفضل تثمين ما تملكه من معرفة، وهو يمنح، أخيرًا، العاهل وسائل إضافية لاكتساب الشرعية لدى شعبه حين يقدّم نفسه بوصفه الضامن لسلامة أراضي الوطن أو كفاتح لأراضٍ جديدة؛ على نحو ما فعله الحسن الثاني في المسيرة الخضراء، وعبد الناصر في السويس، والسادات في سيناء، وصدام حسين في الكويت، حين لعبوا جميعهم بهذه الورقة وبنفس القناعة؛ بالرغم من تباين فرص نجاح كل منهم.

إن الحجج التي يتم تقديمها لصالح فكرة تعميم مصطلح الإقليم ليست بحالٍ حججًا هزيلة، وهي تجد قبولًا لها حتى داخل النظم السياسية. غير إن ما ينبثق عنها هو نظامٌ هجين تحوفه المخاطر؛ فوجود أشكال ثقافية واجتماعية متعددة رافضة لمبدأ الأقلمة يثير توترات تطال شرعية أولئك الذي يستخدمونه. والأسوأ من ذلك أن هذه الأشكال الرافضة تنتج استراتيجيات تعبئة مضادة تؤدي، في العالم الإسلامي، إلى إثارة الحركات الإسلامية والحركات القومية والشعبوية معًا، فضلًا عن أنها تنتهي باندماجها. هكذا سعي صدام حسين طوال أزمة الخليج نحو المزج بين استراتيجية توسع إقليمي تصاحبها دعوة إلى تعبئة شعبية عبر قومية، وإلي

الجمع بين تأثيرات حرب بين الدول، وبين تأثيرات حرب تسعى لإثارة الشعوب ضد الدول: لقد استثار صدام حسين على هذا النحو، الطاقة التي لا تنضب في العالم الإسلامي، المتأتية من ازدواج عالمين لم يتم الربط بينهما إطلاقًا، عالم الدول الإقليمية الخاضعة لجذب المبادئ الكونية، وساحة سياسية تخضع لبناءات ثقافية محلية لا تعترف بالحدود الإقليمية.

وعلة نمط الإسلام، لا تتأقلم الثقافة الهندية مع مفهوم الإقليم بصورة جيدة. لقد تشكّلت فكرة القومية الهندوكية الغامضة قليلًا من خلال التعارض مع الآخر، فهي ترفض الاندماج مع ثقافة هندوكية لا تستطيع تصور ذاتها إلا باعتبارها كُسْمُوجُونْيا [علم في الأغلب أسطوري يبحث في أصل الكون]. ولم يكن هذا شأن الغزاة الأوائل، بل كان في المقابل شأن الفاتحين المسلمين ثم الغربيين. هذه العلاقة الثنائية بين نحن والآخر تحول دون التأكيد على الإطار الإقليمي الذي يتم تصوره بصورة سلبية. وبعيدًا عن هذه العقبات فإن العالم الهندوكي لم يتكون إطلاقًا بطريقة متصلة: فهو عالم طوائف وطبقات لا يبني الهوية إلا على مستوي فئات اجتماعية صغيرة، وعالم راچات ظل لأمد طويل لا يتصور علاقة مع السياسي إلا على مستوي كيانات إقليمية صغيرة، ولم تشيَّد فيه إمبراطوريات إلا بصورة عرضية لذا لم تبلغ قدراتها كاملة إلا حين تدعمت بنماذج ثقافية غير هندوكية، سواء كانت بوذية (جمهورية موريا)

أو إسلامية (الإمبراطورية المغولية) أو مسيحية (إمبراطورية الهند). خارج نطاق هذه النماذج، تتحقق الثقافة الهندية في نظام سياسي "مجرّي" تتجاور فيه كيانات دينية واجتماعية وسياسية لا حصر لها يكوِّن مجموعها عالماً أكثر منه إقليم، وحيث يسمو فيه التنوع على الوحدة "(٣٨).

تأسست هذه الوحدة على مرجعية قومية مستوردة بطريقة تلفيقية إلى حد كبير سمحت بتشكّل هوية هندوكية ثم هندية استخدمت لغة غربية للتعبير عن نفسها. هذه "الاستراتيجية التلفيقية" هي ثمرة طوائف إصلاحية مثل براهمو ساماج، وخاصةً آريا ساماج التي أدخلت إصلاحات على الهندوكية أضفت عليها هذا المعنى الخاص بالوحدة الذي استُخدم كأساس للتعبير عن القومية الهندية: مثل اعتماد الفيدا [الكتب الهندوكية الأربعة المقدسة] ككتاب أوحد تجرى بذلك التخفيف من نظام الطوائف، وإعادة اكتشاف المبادئ المؤسِّسة لحداثة هندوكية خاصة، والرفع من شأن الآريا، والدعوة إلى عصر ذهبي"(٣٩). كانت الاقتباسات من الغرب ذات شأن أيضًا: كان ديانندا سراسفاتي Dayananda Serasavti مؤسس طائفة آريا ساماج الذي حصل على تعليم بريطاني، مرتبطًا بالواحدية بشدة؛ فقد كانت حركة المثقفين القوميين تغترف منذ نشأتها، من فلسفة عصر الأنوار مبتغية تبني فكرة الدولة العلمية. كان هذا شأن هنري لويس فيفيان ديروزيو (١٨٠٩ - ١٨٣١)

الفيلسوف الهندي-البرتغالي Henri Louis Vivian Derozio مؤسس حركة شباب البنغال، ثم على الخصوص، رام موهان روي (١٧٧٢ - ١٨٣٣) Ram Mohan Roy مؤسس طائفة براهمو ساماج: خدم في شركة الهند الشرقية بفضل إتقانه، إلى جانب الإنجليزية، اللغات الفارسية والعربية والسَنْسكريتية؛ ثم أصبح ممثلًا للإمبراطور أكبر الثالث في لندن. كان يزور فرنسا بانتظام، ومؤمنًا بعقلانية عصر الأنوار التي ابتغي نشرها في الهند بواسطة النظام التعليمي[٤٠]. بناء عليه فإن الانتقال من كسموجونيا قائمة على الغيرية إلى هوية تشكّلت بالتدريج، ثم تطابق هذه الهوية مع فضاء محدود، إنما تمّ نتيجة لاكتشاف النظام العقلاني الغربي الطامح إلى الكونية. ومن السهل إعداد قائمة تضم مواطن هذا الاكتشاف وهي: أفكار الوحدة ومذهب الواحدية، ومرجعية الكتاب التوحيدي، والانفتاح على العلم القادم من مكان آخر، وإعادة توحيد الهيكل الاجتماعي، بل وأيضا الشروع في دينامية إحيائية تغذيها موضوعات الشعب المختار أو الشعب الأقل حُظْوة، وموضوعات العصر الذهبي أو الحداثة البديلة التي ستولد. هكذا، وفي مواجهة الحداثة الغربية، اتجهت الإحيائية الهندوكية، على منوال نظيرتها الإسلامية، نحو نظام تمييزي للمعرفة يعمل من خلال التفرقة بين الكوني والخصوصي. الهوية الهندية التي تمايزت الآن فصاعدًا عن الكسموجونيا المألوفة أصبحت هوية ذات

خصوصية، فهي منفتحة على العقلانية الغربية، وتقبل بالكونية الغربية الغريبة عنها تاريخيًا بحيث تصبح الهوية الهندية، استنادًا إلى مبدأ الخصوصية، قابلة للتعريف وللأقلمة.. واستنادًا إلى مبدأ الكونية، يمكن لنمط التعريف بهذه الهوية أن يتخذ حدودًا ذات معنى لدي الثقافات الأخري. ومع ذلك، ف الهوية الهندية تتسبب بهذه الوسيلة ذاتها في إعادة توظيف ثقافي يصبح أيضًا مصدرًا للتعبئة ضد الآخر، ويمكنه من جديد إدانة نظام الكونية. ويتضح ذلك من خلال تكوّن حركات إحيائية هندوكية متشددة تعتبر الدولة والأراضي الإقليمية اقتباسات، وبالتالي موضوعات يمكن تجريدها من الشرعية. وعلى ضوء هذا المنطق تصبح المرجعية الهوياتية، مثلما يحدث في العالم الإسلامي، الرهان غير المباشر لعملية التعبئة: فإذا كانت آريا ساماج قد استطاعت، استنادًا إلى الهوية وإلي عقيدة سابقة للقومية، أن تجند التجار الذين كانوا يبحثون عن وضع أفضل من وضعهم داخل طوائفهم، فإن حركة الراشتريا المنتسبة إلى الأصولية الهندوكية قد تمكنت أيضًا من أن تضم داخل شبكة خلاياها السرية مجموعة من الفئات الاجتماعية المحبطة بسبب التحديث والتي انخرطت في شجْب الدولة-القومية.

هكذا يتسم مفهوم الإقليم لدى الهوية الهندية بتوتر مزدوج: الأول يجعل المقاومة الموجهة ضد نظام ثقافي تتجابه مع مجهود التعميم الكوني

المبذول من الآخر، والثاني يقيم تناقضًا بين استراتيجيات الفاعلين وفقًا لما إذا كانوا ينتفعون أم لا من عملية التجديد الثقافي الجارية بتأثير الغرب. ولابد وأن تتأثر الممارسات السياسية اليومية نتيجة لعدم الاستقرار المترتب على هذا التوتر. كما أن مركز الهند على المسرح الدولي يتميز أيضًا بشيء من الغموض: فالجمهورية الهندية لا تستطيع توكيد ذاتها إلا باعتبارها كيانًا يضم العالم الهندي، كما يدل على ذلك مفهوم السيادة المحدودة الذي تتخذه تجاه بوتان، أو موقفها الأكثر وضوحا بكثير تجاه النيبال، أو كما يكشف عنه أيضًا تورطها في الدفاع عن قضية التاميل، وتعذر تصورها لحل وسط لمسألة كشمير. إن بعض المراقبين للنزاعات التي تمزق جنوبي شرق آسيا يصلون إلى حد أنهم يرون فيها تصادمًا حرجًا بين الثقافات الإقليمية الڤيتنامية والكمبودية؛ فالأولى تثمّن مبدأ الفضاء المحدد بحدود، بينما تتسم الثانية بالتراث الثقافي الهندي الذي يعتبر بأن أي حدود إقليمية هي حدود " مسامية ومتغيرة[٤١]".

التوحيد بالقانون:

يرافق النظام المعياري مبدأ الأقلمة في نفس التوجه الكوني. فقد شهد القانون الدولي الذي تم عرفته أوروبا منذ عصر النهضة تغييرات وإعادة نظر عديدة؛ إذ يكشف تاريخه كما تكشف المحاولات المعاصرة

لتجديده عن التفاوتات والتوترات المرتبطة بعملية اتساع تأثيره القسرية. إن عملية مولد القانون الدولي ذات دلالة في حد ذاتها. كان عصر النهضة يتحمل عبء الإصلاح الديني الذي كان ينازع شرعية الدولة الوليدة، ثم في أعقابه عبء بناء خريطة لأوروبا يحل فيها تجمع دول متجاورة محل فرضية مسيحية موحّدة، والانفتاح في الوقت نفسه على عالم يكرِّس غزو المحيطات والأراضي البعيدة حيث استتبت ثقافات أخرى وجب التعايش معها، بل ودعوتها للإنجيل أيضًا. كان الرهان يقع على محاولة تعريف الذات بالنسبة للآخر، والبحث عن ذات أخري في مواجهته، واكتشاف الغَيرية مع محاولة التوفيق بينها وبين نظام الكونية[٤٢].

ويدل التزامن اللافت بين هذه الرهانات على توجهات قانون ينبتغي أن يكون قانون تعزيز الدول، وقانون تمجيد الطبيعة والعقل معًا. فالقانون الدولي هو قانون الدول صاحبة السيادة المتمسكة بالمبادئ الطبيعية، ولهذا من البديهي أن تكون كونية: هكذا تكونت مدرسة التوماوية الجديدة، وفيتوريا Vitoria الدومينيكي، بل وأيضا اليسوعيين سوَارْز Suarz وفاسكويز Vasquez اللذين وجدا في البناء اللاهوتي الذي تركه توما الأكْويني جميع المسلَّمات التي يمكنها التوفيق بين الدولة والعقل، وبين قانون الطبيعة والقانون العام، وبين الدولة والقانون الطبيعي والمسيحية.

وتكشف عناصر الجدل عن مجموعة قواعد لا يمكن اعتبارها منتهية

الصلاحية. كان بارتولوميه دولاس كاساس Bartolome de Las Casas الذي كان مبشرًا في الهمد يطالب بالاعتراف بقانون عام يستفيد منه حتى ذلك الذي لا يؤمن بالأناجيل. هكذا أسفر أول احتكاك كبير بين الحضارات يواجهه نظام الدول عن التوجهات الوظيفية للقانون الجديد وهي: تحديد نظام معياري وحيد قادر على التوفيق بين تباين الثقافات، وقابل أيضًا للمواءمة بين الحق في أن يكون ذاته والحق في اعتناق الإنجيل. وفي هذا فرض القانون الطبيعي نفسه كحجر الزاوية: إن القانون الطبيعي الذي يمحو الاختلافات هو بالضرورة القانون الأوحَد لأنه خاصية للطبيعة الإنسانية، فهو إذن في مقام أعلي من القانون الوضعي المعترف له على وجه التحديد بوظيفة إدارة الطبيعة الإنسانية كيفما كانت، وحيثما كانت، وفي كل توقيت.

هكذا أسس عمل فيتوريا لقانون دولي قابل للكونية بحكم جوهره. فإذا كان كل شعب هو كيان غير قابل للاختزال، فن الذي يستطيع النطق بالحق بين الشعوب المختلفة غيرُ قانونٍ طبيعي وحيد معبّر عن الحقيقة؟ وإذا كانت الحرية حقًا طبيعيًا، فإنها تتلاشى في حالات تدنيها بوضوح في مواجهة الحق في الحصول على الحقيقة وبالتالي الحق في التبشير بالإنجيل وفي اعتناقه: إن خصوصية الهنود حقيقة واقعة قبل أن تكون قانونًا؛ وبالتالي فإن طموحهم الطبيعي إلى الحقيقة يتفوق كحق على

إرادتهم الافتراضية في حماية تباينهم. كذا يطرح الغزو الاستعماري مشكلة المحافظة على علاقات سلمية، لكن ذلك لا يجب حجب الحق في الرفاهة وفي التنمية الذي يفترضه نشر الحقيقة.

وبناء عليه يوجد نظام دولي خاضع في المقام الأول، لحقيقة تفرض نفسها كقانون للطبيعة الإنسانية. ولا يدحض هذا القانون التجزؤ إلى دول ذات سيادة، إذ يعتبر فيتوريا الدولة بأنها من مقتضيات قانون طبيعي يخلُف حالة مؤذية من الفردنة. هكذا يكون التسلسل والتعاقب المتدرج واضحًا بين نظام طبيعي، ونظام حقيقة، ونظام دول، مع إسناد وظيفة تشذيب بناء النظام الدولي إلى الدول الأكثر تقدمًا.

ويحمل تطور هذه البنية القانونية دلالات هامة. لقد أدت صعوبة تحديد مضمون هذا القانون وبخاصة صعوبة توفيقه مع مبدأ سيادة الدولة إلى تنصيب هذه السيادة كقاعدة أولى من قواعد القانون الطبيعي، مثلما تؤكد عليه أعمال ڤاتل Vattel التي طرحت المبدأ القائل بأن سعادة البشر تعتمد أولًا على سعادة وطنهم، وبالتالي على تعزيز مكانة الدولة: وعلى هذا النحو فإن الفرد لم يوجد إلا باعتباره رعيّة للدولة التي تفرض نفسها كفاعل وحيد في العلاقات الدولية. ويؤدي هذا المفهوم واقعيًا إلى إضفاء صبغة وضعية على القوانين الدولية، إذ لا ينشأ التزام في القوانين الدولية إلا لأن الدولة قد رضيت به وأقرته. ومع ذلك فإن هذا الانزلاق الظاهر

نحو المذهب الوضعي هو أمر مضلل. أولًا لأن مبدأ سيادة الدول المعلن لا يستطيع الانتساب لا إلى مبدأ طبيعي ولا إلى بنية وضعية: فالدولة كما سبق وان رأينا لا تتعلق بنمط كوني ولا بنظام سياسي قائم تجريبيًا في جميع الأزمنة وفي جميع الثقافات. ثم لأن الوضعية، في منطقها العام، تجعل من فكرة القانون الدولي ذاتها غير ذات فعالية؛ إذ ينتفي الإلزام مثلما تنتفي العقوبة.

لقد أمكن لهذه الطَوعية المطلقة أن تتوافق مع بعض المرامي. ففي بعض السياقات، يمكن لمجتمع دولي غير منظَّم وبلا التزامات أن يُرضي مصالح بعض الدول التي تسعي نحو المحافظة على سيادتها، وتمتلك قوة قهرية كافية لتأمين هذه السيادة. ولهذا قام الاتحاد السوفيتي في زمن الحرب الباردة وزمن محاصرته بالانضمام بلا تحفظ إلى بنية كهذه. فباسم مبدأ السيادة دان الاتحاد السوفيتي مشروعات حرية تنقل الأشخاص والأفكار بين أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية، ورفض حقوق "الإذاعات الحرة" في البث باتجاه أراضيه الخاصة. من وجهة نظر الوضعية القانونية الصارمة، بدا من الصعب تفنيد حججه؛ فقد أظهرت هذه الحجج بأنه يمكن لمبدأ سيادة الدول أن يصل إلى حد اللامعقول، وبأن إقامة نظام دولي تمر عبر تحديد نظام للالتزامات يسمو قليلًا على سيادة الدول. لقد ساهم الوعي المسبق بهذه الضرورة في إنعاش أعمال سن القانون الدولي: وقد

لعبت المعيارية الكِلْسِينية(*) دورًا كبيرًا في هذا الشأن غير أنها لم تستوف جوهر المطلوب، وهو تحديد المبادئ المؤسسة للالتزام الدولي.

أعطى انتهاء الحرب الباردة وتصفية الاستعمار دفعة جديدة لمذهب القانون الطبيعي. كما أن تراجع الإيديولوجيات في الشرق، والتخلي عن الأولوية الممنوحة لعلاقة القوة في تحديد العلاقات بين الشرق والغرب، وازدياد عدد الدول ذات السيادة أدت جميعها أكثر فأكثر إلى إعادة تصور المسرح الدولي على بمفاهيم كونية. إن عودة الأمم المتحدة بقوة، والتعامل مع أزمة الخليج بوصفها عمل "شرطة دولية" يؤديها "جنود القانون"، تذكرنا بالعودة من جديد إلى اكتشاف قانون طبيعي معد لتنظيم العلاقات الدولية لا يستطيع أحد التملص منه. صحيح أن فكرة سيادة الدول تظل مصانة، إذ لا تكون "العملية الشرطية" شرعية إلا إذا أجريت لمحاربة دولة خارج أراضيها الخاصة. صحيح أيضًا أن طرق توقيع العقوبة

(*) الكلسينية: نسبة إلى هانز كلسن Hans Kelsen عالم القانون الأمريكي النمساوي الأصل (١٨٨١-١٩٧٣م). رائد المدرسة المعيارية النمساوية،وقد وضع نظرية في القانون عام ١٩٣٤ تنادي بأن النظام القانوني مؤسّس على مجموعة من المعايير الأساسية المتسلسلة. وإننا مدينون له أضًا بدراسات في القانون الدولي (قانون الأمم المتحدة عام ١٩٥٠م) وفي الدستور النمساوي (١٩٢٠م) -المترجم.

تظل غير مؤكدة، لكن لابد من الاعتراف بأن الممارسات والخطابات تتشارك في منح فكرة قانون كوني قيمتها المتفردة كمبدأ يسوغ إجباريًا أية مبادرة دولية من جانب إحدى الدول. إن هذا القانون الكوني لا يؤسس شرعية العمل على المسرح الدولي فحسب، لكنه يرسخ أيضا فكرة المسرح الدولي الموحد، والمنسق حول قيم مشتركة تحوز القبول العام. هكذا تصبح قدرة المجتمعات الغربية على إنتاج هذه القيم، وعلى إبرازها باعتبارها كونية وشاملة، وعلى نشرها أو فرضها، هي العلامة الأكثر وضوحًا على نزوع النموذج الغربي نحو الكونية.

تمثل هذه العملية إحدى الرهانات الكبرى للعلاقات الدولية المعاصرة. ويدور الجدل بشأن إمكانية تحقيقها، بين أولئك الذين يراهنون على تهدئة النزاعات، ويرون أن إضفاء سلطة قضائية على المسرح الدولي ليس مجرد مسعى صنعته ظروف مواتية فحسب، وبين أولئك الذين على العكس، يقتنعون بأن تزايد الصراع شمال-جنوب يعني بأن اختلاف المعايير بين ثقافة وأخرى يصل إلى حد يجعل من غير المحتمل إنشاء قانون دولي يعتبره جميع الفاعلين كونيًا [٤٣].

ويشير تحليل الظروف التي نشأ في ظلها قانون دولي عابر للثقافات إلى تعقد هذا الجدل وصعوبة البت بين الأطروحتين. فمن المؤكد من ناحية، أنه قبل عصر النهضة بكثير وقبل التشكّل الفعلي للقانون الدولي،

كانت هناك معاملات وتفاعلات بين الثقافات ساعدت على إنشاء نظام معياري معقد على نحو تجريبي ونفعي. بيد أنه من الصحيح أيضًا أن العصور الحديثة والمعاصرة شهدت انتشارًا لقانون دولي يطمح إلى الكونية آت من الغرب، ومرتبط بعلاقات هيمنة؛ الأمر الذي ساهم في تراكم الالتباسات وفي تجميد هذا القانون داخل هوية ثقافية أحادية.

وإذا ما بحثنا في نشوء الإمبراطوريات الإسلامية وتوسعها، يمكن في الواقع ملاحظة أنه منذ القرن الأول الهجري جرت ممارسات عديدة تنم عن إرهاصات تشكّل قانون دولي. عقد النبي محمد معاهدات مع يهود المدينة ومع مسيحيي العقبة، كما أن الخليفة عبد الملك تفاوض مع بيزنطة، وتم افتتاح سفارات منذ وقت مبكر في "روما الشرق"، وفي بلاد فارس، ولدى الملك شارلمان. ومهما كان طموح الإمبراطورية إلى الكونية، فإن اندراجها في عالم تتواجه فيه مع "دار الحرب"، أي دار المسيحية، يجعلها تعتبر ذاتها أراضٍ إقليمية: تمنح تصاريح دخول للمحاربين غير المسلمين، كما يدفع التجار الأجانب المكوس عند دخول الإمبراطورية.

على نفس المنوال، وفي ظل حكم أسرة هان أرسلت الإمبراطورية الصينية منذ القرن الثالث السفراء إلى مملكة فونان (كمبوديا) حيث أجروا فيها اتصالات مع إمبراطورية الكوشان. وفي القرن التالي أنشئت سفارات عديدة تمثل الممالك الهندية وسيلان لدي نانْكِن. وأقام آل كاو-وي أيضا

علاقات دبلوماسية مع اليابان ازدادت توطدًا خلال القرنين التاليين، بينما أرسل الساسانيون الفرس السفراء لدي آل تانج. وفي نهاية القرن الثامن تم توقيع معاهدة تحالف بين الساسانيين والعباسيين لحمايتهم من التبتيين(٤). وبعد مضي زمن، في القرن الرابع عشر، تعاقب السفراء في عمل دبلوماسي حاذق بين الصين واليابان لتنظيم العلاقات العاصفة بينهما بسبب تزايد أعمال القرصنة.

ولا ريب بأننا لا نجد خلف هذه البني قانونًا دوليًا مكتملًا. تثير فكرة المعاهدة ذاتها العديد من الالتباسات حين نعرف مثلا بان الفقهاء المسلمين يعتبرون أن المعاهدات المعقودة تقتضيها الضرورة ولا تنشيء سوي التزام مؤقت لا يدوم في أي حال أكثر من عشر سنوات. إن حجة الضرورة كبحت فرضية العقوبة ذاتها وسلبت النظام الدولي من أي أساس ذي قيمة. في الواقع، لا يتعلق الأمر بقانون دولي بل بممارسات دولية خالية حتى من المبادئ أو القواعد الأولية Pacta sunt servanda. وللانضمام إلى نظام دولي، كان الفاعلون يستندون إلى سيادتهم الكاملة ويقدمون نظامًا تتجاور فيه كيانات لا يلزم فيه أكثر من إمكانية الاتصال مع الآخر.

بدأت مرحلة النظام الدولي الذي يُفضَّل الانضمام إليه، بل وحتى الاندماج فيه، حينما ظهرت علاقات السيطرة في وقت لاحق. كانت

أول معاهدة تحالف تعقدها الإمبراطورية العثمانية على أساس واضح بأنها معاهدة بين دول، هي المعاهدة التي ربطت بين سليمان القانوني وفرانسوا الأول، إذ اعتبر السلطان العثماني ملك فرنسا ندًّا له وعقد معه معاهدة طويلة الأمد متخلياً بذلك عن حجة الضرورة التي كانت تطرح عادة. غير أنه بعد زمن كان الأمر قد تعلق بإقامة نظام للامتيازات لصالح فرنسا عام ١٥٦٩ ثم لصالح بريطانيا عام ١٦٠١: هكذا ومنذ التصرفات الأولى لبناء نظام دولي متكامل، أدى منطق السيطرة إلى قلب أوضاع مبدأ حق الدول الطبيعي في السيادة وفي المساواة فيما بينها. وعلى نفس المنوال فإن أول معاهدة سلام أنشئت وفقا لنموذج القانون الدولي الموضوع حديثًا تم فرضه على السلطان العثماني في سياق هزيمته: كانت معاهدة تزيتقا تُرُوك المعقودة عام ١٦٠٦ أول معاهدة تتوافق مع المقتضيات الشكلية لوثيقة موقعة بين دول، ولم تتخذ، كما كان يحدث من قبل، شكل أمر صادر من السلطان إلى الولاة التابعين له بالالتزام باتفاقات دولية وافق عليها شخصياً. وفي الوقت ذاته استمرت الدول الغربية طوال القرن التاسع عشر في عقد الاتفاقيات مباشرة مع بعض حكومات الإمبراطورية، كما أنها حثت الباب العالي بنجاح على التعامل مع الرعايا غير المسلمين عن طريق وزارته للشئون الخارجية[٤٥]. التوجهات ذاتها تُلاحظ في حالة بلاد فارس التي عقدت خلال القرن التاسع عشر سلسلة متوالية من المعاهدات مع

بريطانيا تمخضت عن إقامة نظام للامتيازات، والتخلي عن السيادة على ثروات طبيعية أو منشآت، والحد من استقلال الدبلوماسية الفارسية مثل منع أي أوروبي غير بريطاني من عبور الأراضي الفارسية للوصول إلى الهند (١٨١٤).

وتكشف طريقة اندماج الصين في النظام الدولي، بوسيلة أخرى، عن أهمية التقلبات التي يحدثها تعميم القانون الدولي المصنوع في الغرب والظروف المحيطة بذلك. لقد رأينا أن اكتشاف الصين للغَيْرية قديم العهد للغاية إذ كان مصاحبًا لتكونها كإمبراطورية. وقد تمت مأسسة نتائج هذا الاكتشاف وجعلها رسمية فيما بعد، حينما لم يعد الأمر يتعلق بالتجاور مع الآخر، بل بتحديد المجال الخاص، وبتعيين المعايير التي تحدد ارتباط الذات بالمركز، ومعنى الحدود، وكذلك الالتزامات المتبادلة التي تربط الذات مع الآخر. إن عهد أسرة المانْشو كان من هذه الناحية أكثر أهمية لاسيما وأنه رسخ الصين في جغرافيتها الراهنة، كما أن فتوحات القرن السابع عشر وضعتها مباشرة على اتصال بفاعلين آخرين يسعون إلى الاندماج في نفس المنطق التفاعلي ويحاولون الحصول على إقليم محدد.

لقد تم هذا الارتباط الأول للصين بنظام دولي يتجه نحو العولمة، بطريقة هجينة لا علاقة لها مع القانون الدولي إلا جزئيًا. تمتعت الأقاليم الموجودة في أطراف الامبراطورية والمندمجة مع الصين وقتذاك بهويات

متباينة تختلف عن منطق الدولة تمامًا، بشكل كان يعني بداية ملتبسة لاندماج الصين في العلاقات الدولية: هكذا كانت منشوريا أراض خاصة مملوكة لأسرة مانشو الحاكمة في بكين؛ ولم تندمج منغوليا مع الإمبراطورية إلا بتأثير علاقات الوفاء الشخصية القائمة بين رؤساء القبائل والإمبراطور المانشوي. وتميزت التبت بأنها مركز إشعاع ديني تحت حماية صينية تهدف للتخلص من مخاطر وصاية منغولية. وكانت الممالك الطرفية (النيبال، وبورما، وسيام...) في حالة خضوع؛ في حين حصلت سينكيانج (أي "الأرض الجديدة") وحدها على وضع إقليم محتل يُدار عسكريًا ويندرج بوضوح في منطق الأقلمة التي تتطابق مع قواعد القانون الدولي. هكذا تكونت الصين كفاعل دولي وفقًا لممارسات تعتبر امتدادًا لمنطق إمبراطوري عمره ما يقرب من عشرين قرنًا، دون أن تقدم سوي تنازلات قليلة للقانون الدولي الذي كانت تجهله إلى حد كبير؛ بحيث شيدت نفسها أولًا كنظام إقليمي مستقل ثم كفاعل محتمل في النظام الدولي. ويُعتبر ذلك كله عنصرًا محوريًا في تاريخ لا يزال يساهم في تفسير خصوصية الصين كفاعل هجين في العلاقات الدولية، وفي تفسير هويتها الإمبراطورية القائمة إلى اليوم، وتعقد علاقاتها مع جيرانها الفيتناميين والبورميين أو الكوريين، وفي الإجمال تفسير تلاؤمها الذي لا يزال نسبيًا للغاية مع القانون الدولي "[٤٦].

إضافة إلى أن هذا التلاؤم بدأ وتواصل، كما حدث مع الإمبراطورية العثمانية أو فارس، على أسس غير عادلة ومتناقضة إلى أقصي حد. فقد تعرفت الصين على القانون الغربي لأول مرة من خلال المعاهدات التي وقعت عام ١٦٨٩ بمدينة نرشنسك لتسجيل التقدم الروسي المتدرج داخل سيبريا ولتثبيت الحدود الفاصلة بين الصين وروسيا. ومن الأمور ذات الدلالة أنه تمت ترجمة وثيقة المعاهدة إلى لغات عديدة، هي لغات المتعاقدين بل وإلي اللغة اللاتينية أيضًا. واشترك في المحادثات هولنديون لعبوا دور الوسطاء، ويسوعيون أنجزوا عملًا هامًا في ترسيم الاتفاق. هكذا تكون الصين قد انضمت إلى النظام القانوني الدولي المصاغ في الدول الغربية لكي تقوم بتحديد علاقاتها مع إمبراطورية أخرى ولترسيخ عملية غزو. وامتد انضمام الصين عن طريق تزايد المبادلات الدبلوماسية التي بدأت منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، بل واتسع نطاقها بعد معاهدة ترشنسك على وجه التحديد، إذ بعد الروس جاء دور البرتغاليين والهولنديين. ومع ذلك، فقد كانت المعاهدات التي فتحت الباب أمام ارتباط الصين بالنظام الدولي غير متكافئة؛ فمعاهدة نانكن الموقعة عام ١٨٤٢ كانت العقوبة القضائية لحرب الأفيون الأولى حيث أدت إلى مأسسة التخلي عن هونج كونج لصالح بريطانيا، وفتح عدد من الموانئ التجارية، وإدخال تعديلات في النظام القضائي

الداخلي في الإمبراطورية الصينية على نحو إلغاء احتكار الكوهونغ Cohong (جمعية تجار كانتون)، والاعتراف بحق الحماية للرعايا البريطانيين الموجودين داخل الإمبراطورية. تمزج معاهدة تيانجين (١٨٥٨) واتفاقية بكين (١٨٦٠) بين إنشاء بعض مؤسسات القانون الدولي العام، مثل فتح القنصليات، وبين تشديد بعض الإجراءات غير العادلة التي تحصل على مباركة القانون بالرغم من تناقضها المباشر مع مبادئه الأساسية: حيث وُضعت إدارات الجمارك الصينية تحت مسئولية أجنبي، وتم منح امتيازات جديدة، إذ حصلت المنسوجات البريطانية على إعفاء من الرسوم الجمركية، وأمكن للأساطيل الأجنبية الملاحة بحرية في شبكة الأنهار الصينية. وقد تأكد هذا التوجه في عام ١٩٠٤ بتوقيع معاهدة شيمونوسكي التي وضعت بعض القيود على السيادة الصينية لصالح اليابان هذه المرة[٤٧].

وبالإجمال، احتُرمت الشكليات إلى حد كبير: تطابقت المعاهدات مع الإجراءات المنصوص عليها في القانون؛ وبدأت إقامة سفارات دائمة، وحل نظام تكامل دولي محل نظام التجاور القديم. بل حدث ما هو أفضل، فقد تم تعميم القانون الدولي الغربي، وجري قبوله والاعتراف به كطريقة لتنظيم العلاقات الدولية من جانب الشركاء غير الغربيين. ومع ذلك فقد تمخض منطق الكونية هذا عن ثلاث نتائج. أولًا توحيد النظام

الدولي وتشييده حول مركز يزعم العالم الغربي بأنه يمثله لاسيما وأنه يُنتج معاييره. والنتيجة الثانية هي تماثل النظام الدولي وفقًا لعملية تدفع الفاعلين الدوليين نحو الاصطفاف حول شكل نموذج الدولة وممارساته. وأخيرًا إضفاء الشرعية على العلاقات غير العادلة وعلاقات التبعية نتيجة تعميم ممارسات المعاهدات التعاقدية: في الواقع، يتم تدعيم عدم المساواة والتبعية على المستوي الرمزي لأنهما ينتجان أيضًا وفقًا لإرادة الأطراف المتعاقدة، وبالتالي نتيجة لممارسة الأطراف لسيادتها.

بناء نظام "بين-الدول":

لاشك أن هذا التعميم للنظام المعياري يحدث أثرًا على ممارسة العلاقات الدولية ذاتها بحيث يؤدي إلى نشر النموذج الكامن في منطق الدولة. وفق هذا المنظور، يكتسب النموذج الهوبزي حين تطبيقه على المسرح الدولي، نفس الجدوى التي اكتسبها على كل المستويات القومية: حيث تتقاطع الممارسة والقانون مع مبادئ الأمن والسيادة. إن النظام الدولي السائد بعد معاهدتي ويستفاليا [١٦٤٨م.] يكرس في بدايةً، تحويل منطق العنف من نظام الخصوصي إلى نظام الكوني، إذ لم يعد مشروعًا استخدام العنف لدوافع دينية، ومع ذلك لا يستبعد التجاء الدول إلى استخدام العنف طالما انه شرعي؛ أي حين يتوافق مع ممارسة كل دولة

لسيادتها. تمخض تملُّك الدولة للعنف الدولي على هذا النحو عن نتائج عديدة سواء على المستوي الداخلي أو على المستوي الخارجي(٤٨). فهو يمثل بالنسبة لمنطق الدولة على المستوى الداخلي مستودعًا ثمينًا لتعبئة الموارد ولإضفاء الشرعية؛ إذ يُعتبر تفاقم التهديد الخارجي مصدرًا مميزًا لتفعيل الولاء: وقد تكشفت فعالية هذا المنطق بحيث جرى تعميمه واستُخدم كأداة لترسيخ الدولة والنظم في الفضاءات غير الغربية. ومن الأمثلة الدالة على ذلك عمليات الهند العسكرية تجاه مقاطعة جوا، وإندونيسيا تجاه جزيرة تيمور، والمغرب أثناء المسيرة الخضراء، أو حالة الأرجنتين تجاه جزر فوكلاند التي لم تلق نفس النجاح. في كل حالة من هذه الحالات، كانت التعبئة تثّمن مرجعيات الدولة القومية والأراضي الإقليمية والمواطنة وتنشرها بين المحكومين. والحاصل أنها كانت تنشر مجموعة كاملة من القواعد التي تدفع النظم السياسية المتنوعة الأصول نحو الاندماج في نظام دولي. وأدي تملُّك الدولة للعُنف على المستوي الخارجي إلى توجه النظام الدولي نحو استبعاد الحرب الخاصة: إن عقد هوبز الاجتماعي الذي يحقق تملك الدولة للعنف داخل المجالات الوطنية ذاتها يؤكد على المستوي الدولي تحريم جميع أعمال العنف التي لا تدور بين الدول. هكذا كانت القرصنة غير مقبولة إلى إن تم اجتثاثها باتفاقية لاهاي عام ١٩٠٧م. ونفس الشيء ينطبق على الحرب الأهلية التي لا يمكنها الحصول على وضع دولي لأنها لا تدور بين دول،

كما أن الدبلوماسية القائمة بين الدول مضطرة إلى تجاهلها كموضوع وكِرهان. إن الإرهاب ذاته لا ينزع نحو الارتباط بالممارسة الدولية: فالدولة التي تواجه هجومًا أو تهديدًا من جانب مجموعة إرهابية لا تستطيع التفاوض ولا التعامل مع هذه المجموعة دون المخاطرة يدحض الصيغة المؤسِّسة لشرعيتها الخاصة. وكذا يتم في جميع المناسبات التمسُّك بقدسية مبدأ التفاوض بين دولة وأخرى، وذلك حتى في حالة استخدامه كساتر كتوم للشروع في مفاوضات سرية بين إحدى الدول وبين مجموعة إرهابية.

هذا التكاثر لنموذج الدولة-القومية يتغذى على مفارقتين تصبحان العنصران الأساسيان للممارسات الأكثر فعالية للتبعية وهما: مفارقة الافتراض القانوني للسيادة، ومفارقة حكم القوة. تنبثق المفارقة الأولى من مبادئ العلاقات الدولية المعاصرة الأكثر توطدًا. إذ لا يمكن للنظام الدولي أن يتكون إلا من دول ذات سيادة تعكس هويتها القانونية هوية الدول الغربية، ويتم تكريسها بانتمائها إلى منظمة الأمم المتحدة. وفي ظل مجهود التعميم هذا يتم وضع مجمل البنية المعيارية الدولية في خدمة تأكيد سيادة كل دولة وتثبيت حق وواجب الحماية المنبثقان عن هذه السيادة. وتعود مفارقة افتراض سيادة الدولة إلى حقيقة إن هذه الدول لا تستطيع، بحكم تعريفها، إلا المحافظة على سيادة وهمية. إن هذه الدول ذات القدرات الضعيفة لا تملك الوسائل اللازمة لتنفيذ عقد توماس

هوبز في المجال الداخلي، وهي تتكون من مساحات اجتماعية مشتتة، وبلا من مجتمع مدني وحيد ومنظم، ومجزأة بسبب التضامنات الجماعاتية القوية، كما لا يتم اللجوء إليها للحصول على خدمات أمنية إلا بصورة ضعيفة للغاية. إنها دول ضعيفة في مواجهة مجتمعات قوية وفقًا للتعبير الذي استخدمه جويل ميجدال(٤٩) Goel Migdel. وعلى نقيض هذا الوضع، يقوم النظام العالمي بتوظيف الجزء الأكبر من موارده المعيارية وممارسته السياسية من أجل المحافظة على الشخصية القانونية لكل دولة: إذ يدحض النظام العالمي أي تعديل في حدود الدول، ويقيم مبدأ عدم التدخل واحترام سيادة الدول كأساس لكل عمل دبلوماسي، ولا يعترف لأي مُحاور بأنه شريك في المفاوضات إلا للحكومات الشرعية للدول، كما أنه يوازن ضعف القدرات الداخلية للدول بصيانة قدراتها الخارجية بل وبتفعيلها. وسواء كان الأمر يتعلق بلبنان، أو بإثيوبيا، أو تشاد، أو أنجولا، فانه يتم تعويض قصور أو انعدام شرعية المركز السياسي وصورية سلطته أو تزعزعها، بإضفاء الشرعية الدولية على هذا المركز بسبب هويته كدولة فاعلة(٥٠).

وبذلك ندرك أسباب تغذية حكام النظم السياسية غير الغربية لهذا التناقض، إذ يجدون في التوافق مع نموذج الدولة ومع القانون الدولي ضمانًا قيِّمًا لبقائهم في السلطة. إن تاريخ تشاد الذي يعكس تاريخ "دولة

محاربة" حيث التنافس من أجل السلطة يمر عبر التعارك القبلي الدائم على النمط الخلدوني، يذكّرنا بالتحول الكبير في خطاب شخصياتها السياسية حين يصلون إلى الحكم. فهم يظهرون حينذاك احترامًا بالغًا للقانون الدولي الذي يتباين مع نشاط حرب العصابات الذين ألفوا ممارسته خلال وقت سابق. وعلى نفس المنوال، أمكن للحكام العراقيين المجاهرة بنقد "القانون الدولي الامبريالي" المؤدي إلى إدانة غزوهم للكويت، كما جاهروا في الوقت نفسه باحترامهم البالغ لنفس هذا القانون الذي سمح لهم بتعزيز سيادتهم في مواجهة تمرّد الأكراد. وتضع حركة عدم الانحياز ذاتها، مبدأ سيادة الدول في قلب المواقف التي تتخذها بالتوازي مع ما تبذله من جهود لإدانة ممارسات التبعية والتحرر منها.

وتلقى هذه المفارقة في ذات الوقت تشجيعًا من دول الشمال التي تنتفع منها بيسر. في العالم غير الغربي، يتجه مبدأ السيادة الذي يقع في إطار الدولة القومية نحو المحافظة على ما يسميه روبرت جاكسون Robert Jackson "شبه-دول" أو "سيادة سلبية"[٥١]. إذ يزيد من تفاقم آثار الفارق بين مركز النظام الدولي وأطرافه، ومن تفاقم الظروف التي تجعل من الضروري ممارسة علاقات تبعية حقيقية. ومن ناحية سير العمل الداخلي في مجتمعات الأطراف فهو يسرّع من عمليات تحللها؛ أي انه يعيد إحياء الأنماط القبلية والجماعاتية التي تستفيد منها الطوائف الدينية

وسلطات الأعيان، كما يعيد تفعيل الاختلافات الثقافية أيضا. ويؤدي هذا المزيج إلى تقليص مجال سلطة حكام الدولة، وفي نفس وقت زيادة نزوعهم نحو تنصيب أنفسهم كزبائن لدى دول المركز. والأرجح أن الأكثر خطورة هو أن تجزيئ المجتمع المدني يحوِّل التنمية الاقتصادية إلى مصدر للتصادم وللمزاحمة، وفقًا لأسلوب يزيد من ضعف الدولة الطرفية، وبالتالي من تعزيز تبعيتها. في الواقع أن هذا التناقض كائن إلى حد كبير في مضمون الفكرة الوهمية تمامًا بأن نظام "بين-الدول" هو نظام "بين-الأمم"؛ بمعني أن التقسيم إلى وحدات ذات سيادة يتوافق في الواقع مع التقسيم بين وحدات مدركة لهويتها القومية، وفقًا لطريقة تجعل العلاقة بين السيادة القومية وسيادة الدول علاقة متعدية. الواقع أن العلاقة بين هاتين الفئتين في سياق المجتمعات غير-الغربية هي علاقة غير متعدية وتتمخض عن العكس، أي عن ربط كونية نموذج الدولة بدينامية العلاقات الدولية وحدها.

يضاف إلى ذلك أن المفارقة تتفاقم بسبب صورية نقل مبدأ السيادة ذاته إلى المجال الدولي. حيث إنه بموجب هذا المبدأ لا يوجد مصدر للسلطة خارج الدولة ذاتها التي تصبح إذن الحائز النهائي على جميع وسائل القهر. وليس لفرضية السيادة معني في مجالات العلاقات الدولية إلا بوجود شرطين بديلين هما: إما أن تكون الدول في حالة مساواة تامة في

القوة، وإما أن تكون منتِجة لأوضاع معيارية ومؤسسية تسمح بالتحكيم في خلافاتها. وتقوم الصيغة الثانية مقام التخلي عن السيادة، وبذلك تبدو بأنها متناقضة فضلًا عن كونها لم تحقق واقعيًا على الإطلاق. ومن الواضح أن الصيغة الأولى خيالية تمامًا إذ أن اللامساواة تسود في الواقع بين الدول. وحين يتسبب عدم التساوي في خلق حالات المنافسة الدولية، فإنه يعزز، وعلى نحو ظاهر، التفاوت بين التأكيد القانوني على السيادة وبين طرق تحقيقها على مستوي الوقائع الملموسة. وفي هذا السياق يصبح المبدأ الشرعي هدفًا مثاليًا تسعي النخب السياسية في المجتمعات النامية نحو استخدامه كأداة لنقد النظام السياسي الحقيقي: إن كونية الدول ذات السيادة والمتساوية تفرض ذاتها كمبدأ يلتقطه الفاعلون القوميون خارج الغرب لإدانة حالة عدم المساواة، وهكذا تتحول السيادة من مبدأ ذاتي متصل بالتاريخ الغربي، إلى مبدأ تم تعميمه بفعل استراتيجيات الاحتجاج عليه ذاتها.

وتكمن مفارقة حكم القوة في حقيقة أنه في سياق ضعف المؤسسات تصبح المجابهة بين الدول القوية هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن تصورها للمنافسة، في حين أنها -بحكم تعريفها- لا تعني إلا عددًا قليلًا من الدول. ولا يترك للدول الأخرى سوى الممارسة التي تتعلق بتحديد نمط بديل للتعبير السياسي غير مخالف لقواعد اللعبة، وإلا فإنه يمكن إدانتها بالانحراف أو بأنها تُحدِث إخلالًا خطيرًا بالأمن.

وفق هذا المنظور، تندرج الحرب الباردة في هذا النموذج بإحكام؛ إذ بتكريسها لتوازن الرعب جعلت من تحييد القوة فيما بينها، وسيلة للتصديق على مبدأ السيادة عبر الممارسة. وقد أدي الصراع بين الشرق والغرب الذي انشطر إلى نزاع بين دول وبين أيدولوجيات إلى تأكيد هذه الحقيقة، إذ أثبت بأنه لا يمكن للمجابهات التي تحدثها التدفقات الأيديولوجية، في نهاية الأمر، أن تقلب أوضاع الاحترام المتبادل للسيادة. وتصبح للمناقشات حينذاك ذات فائدة، حيث تسمح، في ظل منافسة متحضِّرة بين دول تسعي نحو أقصي حد من المزايا الفردية، بأن تبرز نقطة اللاعودة التي يصبح عندها هذا المسعى غير مقبولٍ من الآخر، وبدءًا من أية درجة تكون مصالحه الحيوية قد تحققت. وبإيجاز، يوجد خلف توازن القوة هذا تأكيد مضمَر بالمساواة بين الدول يحقق لفرضية السيادة الحصول على مغزاها: ففي نهاية الأمر لم يكن من الممكن حدوث شيء غير مقبول لدى الآخر، وبذلك كان كل من الطرفين صاحب سيادة ويشارك حقيقة في كونية الدولة.

وقد أدي انتهاء الحرب الباردة وتفسخ الصراع بين الشرق والغرب إلى زعزعة هذا النموذج بشدة، على الأقل بانتزاع كونيته. وتشير فرضية الصراع بين الشمال والجنوب الآن، مهما كانت سطحيتها، إلى الصعوبات المرتبطة باستخدامها: إذ من الممكن نشوب صراع قوة فيما بين دول

منتمية للجنوب، مثلما تكشفه لنا الحروب بين إيران والعراق، وبين المغرب والجزائر، أو بين الهند وباكستان؛ لكن لا يمكن إطلاقًا حدوث مواجهة بين دولة من الجنوب وأخري من الشمال. كذلك يمكن لنمط الصراع الأخير إن يتخذ شكلين مخالفين تماما لمنطق الصراع بين الدول؛ وأن يحل أحدهما محل الآخر أو يتعاضدا معًا: فإما اللجوء إلى أساليب عمل بعيدًا عن الدولة كالإرهاب أو تعبئة أشكال التضامن عبر-القومية أو بإثارة القلاقل بين الدول وشعوبها. وإما يكون الأمر باللجوء إلى أشكال من الحروب التي، بدلًا من أن تضع دولًا في مواجهة دول، تتجه نحو إشعال مجابهة على الساحة الدولية، تكون المواجهة فيها من نمط بين مهيمنين ومهيمَن عليهم بحيث يصبح الصراع حربًا "احتجاجية".

ويبدو هذا الأسلوب مبتكّرًا إلى الحد الذي يصبح فيه مضادًا للدولة بوضوح، ويُعرِّض للخطر ما يؤسِّس كونيةَ الممارسات الدولية في النموذج التقليدي وهو: احتكار استخدام العنف بواسطة الدول وحدها، والإقرار بأولوية علاقات ولاء المواطنة على شبكات التضامن العابرة للقومية، واقتصار لجوء الدول إلى القوة على هدف حماية مجال سيادتها أو لتحديد هذا المجال. والحال أن الصراعات المنتشرة في الجنوب تنزع نحو تركيب يجمع عناصر من هذا المنطق مع عناصر تنتمي إلى نقيضه، كما يوضح ذلك سياق الحرب وعدم الاستقرار الذي يميز منطقة القرن الأفريقي منذ عدة

عقود[٥٢]. وتتكشَّف الحرب هناك بأنها قبل أن تكون مجابهة بين دول فهي تتعلق بتقاليد ممتدة منذ القدم تنتظم وفقها العلاقات بين أعراق وقبائل وعشائر مثلما تشير إليه علاقات التصارع قديمة العهد بين التيجريين والأمهريين داخل إثيوبيا، بل وبين الإثيوبيين والصوماليين والعفار وقبائل عيسي أو أورومو، وأيضا بين الإثيوبيين والبدو الاريتريين المسلمين. ونجد العديد من هذه الصراعات تسمو إلى حد كبير فوق بِنى الدولة وفوق الانتماء لها، فقد تحالف التيجريون مع إيطاليا أثناء غزوها لإثيوبيا، وفي خضم الصراع بين الصومال وإثيوبيا بشأن الأوجادين تحالف العيسويون الصوماليون مع إثيوبيا للمحافظة على حق وصولهم إلى مراعيهم، واستغلت أديس أبابا التعارض بين الأعيان المسلمين والعبيد المسيحيين واستفاذت من المنافسات العشائرية لكي تحتوي الاريتريين المطالبين بالاستقلال... لكن جميع هذه الصراعات تعبر عن ذاتها في نفس الوقت من خلال العلاقات بين الدول: فقد سعي الرئيس سِياد برِّي أثناء صراعه مع إثيوبيا إلى التحالف مع الاتحاد السوفيتي؛ وحينما واجهت الصومال مصاعب اقتصادية خطيرة للغاية انضمت إلى الجامعة العربية في عام ١٩٧٤م لكي تستفيد من مساندة المملكة العربية السعودية الاقتصادية والمالية. وحين تخلى الاتحاد السوفيتي عن الصومال ليلعب بالورقة الإثيوبية، اضطرت الصومال إلى طلب حماية الولايات المتحدة، في الوقت الذي كان فيه

النجاشي قد منح الأمريكيين قاعدة جانياو الاريترية مع تقاربه في الوقت ذاته مع الاتحاد السوفيتي، والصين، ومصر الناصرية، والعربية السعودية. واتخذت كوبا وبعض الدول العربية، بالمناسبة، المبادرة للوساطة وفقًا لقواعد القانون الدولي.

ويظهر هنا أيضا تركيبٌ من مستويين ليس لهما نفس القدر من الأهمية: فعلى المستوي السوسيولوجي، نتواجد كل المكونات التي قد تؤدي إلى خلخلة نموذج العلاقات بين الدول لأجل استبداله بقواعد أخرى؛ بينما يلاحظ العكس على المستوي المؤسسي؛ إذ تقوم سياقات الأزمة بتفعيل أساليب التفاعل بين الدول سواء على المستوي الداخلي حيث تحاول الدول استغلال الخصومات الجَماعاتية، أو على المستوي الخارجي حينما تسعي دول الجنوب للحصول على وسائل لتعويض الغياب في شرعيتها أو قصورها من خلال عقد التحالفات أو الاندماج في منظمات دولية. هذا المنطق يمكن مقارنته بالمنطق الذي تتبعه النخب السياسية في سعيها، من خلال الاصطفاف مع نموذج الدولة، للحصول على وسيلة لتعويض ضعف سلطتها على محكوميها. وتكون المفارقة في السياسة الخارجية أكثر بروزًا بحيث يرفع عواهل مجتمعات الجنوب سقف الرهان على الدولة كوسيلة لتجاوز التوترات والتناقضات القائمة بين النظام الدولي "الممأسَس " وبين الديناميات الاجتماعية الداخلية.

مجتمعات مدنية مفقودة:

يقطع التنوع الشديد لهذه الديناميات، هنا أيضًا، مع مسلمة العمومية التي ينبني عليها مفهوم المجتمع المدني الموروث عن مسار التطور الغربي، والذي يمثّل على الأرجح العنصر الضمني الحاسم في مجمل الوسائل المستخدمة في ترسيخ هيمنة النموذج الغربي للنظام السياسي. ونوقشت مسألة البناء التاريخي لهذا المفهوم كثيرًا والذي يرتكز على ثلاثة مبادئ مميِّزة على الأقل هي: التمييز بين الفضاءات الاجتماعية الخاصة بالنسبة للمجال السياسي؛ وفردنة العلاقات الاجتماعية التي تجعل انتماء المواطنة قيمة ذات أولوية؛ وأفقية العلاقات داخل المجتمع التي تعطي أولوية للمنطق التشاركي على تمنح أولوية للمنهج الترابطي على البناء الجَماعاتي، الأمر الذي يؤدي إلى تهميش الانتماءات الخصوصية لصالح الانتماء إلى الدولة القومية.

كل مبدأ من هذه المبادئ مُحَمَّل بالعمومية، ويندمج بسهولة في إشكالية عامة للتطور تسمو فوق كل التواريخ. كما يرتبط كل مبدأ عن عمد بمسعى مِعياري ومُلزِم يُفتَرض بأنه يجبر الفاعلين في المجتمعات غير-الغربية. هكذا يتم تصور التمييز بين الخاص.والعام باعتباره الصيغة التي توفِّق بطريقة مثلى بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة، مع التشجيع على تكوين مجال اقتصادي خاص كعامل من أجل التنمية. اعتُبرت فردنة

العلاقات الاجتماعية منذ فلسفة التنوير، وخاصة مع مذهب التطور في القرن التاسع عشر، بوصفها دعوة نحو التحرر والعقلانية فهي تحرر الفرد تدريجيًا من الولاء الجماعاتي، ومن وصاية الجماعة الطبيعية التي ينتمي إليها، ويؤدي إلى تنشئة أكثر تحررًا وأكثر انتقادًا؛ ويفصل الفرد عن الإرادة الطبيعية الضمنية للمجموعة ليستبدلها بإرادة عقلانية قوانها التدبير والتقدير. وفيما يتعلق بأشكال التضامن الأفقية فإنها تحرر الفرد من الانتماءات الخصوصية تدفعه ليتجاوز إدراك دوره في بناء مجتمعي مجزّأ، نحو إدراك عضوي، تضامني وتنافسي. ووفقًا لهذه القراءة، ليست العصبيات إلا أمورًا موروثة وماضوية يلزم اختفاؤها، ذلك أن قدرة النظم السياسية على الحكم تمر عبر اختفاء هذه العصبيات. فالقبلية تدحض مبدأ العمومية مرتين: الأولى حين تعرقل بناء مجتمع مدني قادر على السمو فوق الخصوصيات، ثم حين تكبح عملية ارتقاء مجتمع حديث وعالمي ينتج في كل مكان السمات ذاتها، ويتوافق مع العقل الذي لا يمكن أن يكون إلا أوحدًا.

وتمتلك عالمية نموذج المجتمع المدني ثلاث مصادر. إذ يمكن أولًا الاستدلال عليها من العالمية المنسوبة إلى نموذج الدولة؛ إذ يجب على بُناة الدولة تقليص أساليب التأكيد على الهوية الخصوصية التي تعرقل بناء الولاء للمواطنة، وتعوق طموح الدولة إلى احتكار السلطة، وتحد من

قدراتها على التعبئة وعلى الاقتطاع. وعلى المستوي الرَمْزي يسعى العاهل إلى استبدال هويته القبلية، ومن غير أن يتخلى عن الإعلاء من شأنها، بهوية "أبو الأمة"؛ كان الرئيس بورقيبة ينسب لنفسه دور "المناضل الأكبر" وممثل الأمة التونسية، من غير أن يتنكر لخصوصيته الساحلية؛ كما أن الرئيس هوفويه-بوانيي يذكر انتسابه الملكي البأولى مع تفضيله لعلاقات الأبوة التي تربطه بشعب ساحل العاج. وعلى مستوي التطبيق، تقوم الدولة بتفعيل بناء مجتمع مدني حين تسعى طوعًا لإيجاد شركاء في الحوار يفترض بأنهم يجسدون مختلف المصالح الاجتماعية، ويَسْمون بذلك فوق الخصوصيات الجَماعاتية: لا ينبغي تحليل المبادرات الكوربوراتية وإنشاء النقابات أو مجموعات المصالح المرتبطة بالدولة بأنها من أعراض النظم التسلطية فقط، بل أيضًا باعتبارها مجهودا يسعى، بطريقة اصطناعية إلى حد ما، لخلق مجالات اجتماعية تنتظم وفقًا لمنطق المصالح.

ويرتبط إنشاء المجتمع المدني أيضا باستراتيجيات النخب الوسيطة، يساعد التكوين التدريجي لفئات مهنية جديدة (مثل المحامين والصحفيين) على ازدهار الجمعيات التي تلعب دورًا هامًا في الهند، بل وأيضًا في أفريقيا السوداء، وبصفة خاصة في غانا ونيجيريا. إن اصطفاف هذه الفئات خلف مفهوم تشاركي يعود إلى استراتيجية تعميم محسوبة العوائد: من المؤكد أن

هذا النموذج يتوافق مع نموذج تم تعلُّمه في الغرب حيث تلقوا دراساتهم، لكن يُنظر إليه بوصفه قادرًا على المحافظة على خصوصية وضعهم، وترسيخ مركزهم الاجتماعي الجديد بأكثر الطرق رمزية.

وأخيرًا، يمثل ازدهار التدفقات عبر الوطنية دعوة قوية قادمة من النظام الدولي في مجموعة من أجل تكوين جمعيات تشاركية خاصة. ويتم تحفيز الجمعيات المهنية ذاتها عن طريق تزايد المنظمات الدولية غير الحكومية التي ينضم إليها المرء طوعًا لاسيما حين يكون معزولًا أو مهددًا في وطنه. وقد اتسع نطاق هذه الظاهرة بسبب تكاثر الجمعيات الإنسانية وجمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان التي حين تشجع على إنشاء جمعيات محلية نظيرة لها، فهي بذلك تُعجِّل من تكوين نويات مجتمع مدني وتضمن على الأقل الحماية، إن لم تكن الحصانة، لنخبة صغيرة محلية تنتمي في اغلب الأحيان إلى أولى الشبكات التشاركية المهنية قيد التكوين. يروي السيد لاهيدجي الذي شارك عام ١٩٧٨م في إنشاء جمعية حقوق الإنسان في إيران، ثم في إضفاء الصفة الرسمية عليها، كيف قامت مجموعة تضم حوالي عشرة أشخاص من رجال القانون والمثقفين الإيرانيين الذين كانوا على علاقة وطيدة بمنظمة العفو الدولية وبمنظمة القانونيين الديموقراطيين بإنشاء جمعية حقوق الإنسان الإيرانية ثم ضمها إلى الاتحاد الدولي لجمعيات حقوق الإنسان[٥٣]. ويذكر أيضًا كيف سبقها إنشاء رابطة المحامين، في

حين يوضح أحد المحرّكين لنفس القضية وهو الكاتب الحاج سيد جوادي بأنها عاونت، في خضم الزخم، على تشكيل رابطة الكتّاب. وما يصدق على هذا النمط من الروابط يصدق أيضًا على الجمعيات المهنية والدينية الأخرى، وجمعيات الفكر، كما يمتد أيضا ليشمل المجال الاقتصادي. مجمل القول أن الدينامية الدولية تزيد من الضغوط، الفئوية والمتفرقة، التي تعمل لصالح تكوين مجتمع مدني موحّد. لتشجع بذلك على تكوين "مجتمع ثنائي" يتكون من مجموع الشبكات التشاركية من ناحية، ويضم من ناحية أخرى نظامًا جماعاتيًا لا يمكن اعتباره من مخلفات الماضي؛ بل جزءًا من تاريخ المجتمعات غير الغربية.

هكذا لا تعكس كونية النموذج الغربي طموحًا معلنًا يستخدم خطابًا فحسب، بل وتحدِّد أيضًا ممارسة تتضح أساسًا من خلال سلوك النظام الدولي. ينتظم هذا الأخير حول معايير موحدة لكنها تنتمي لثقافة معينة، كما تنزع أنشطته الخاضعة لنماذج منبثقة من التاريخ الغربي إلى الضغط على كل نظام سياسي غير غربي كما لو كان من أجل تصويب مسار تطوره الخاص. ومع ذلك لا يقتصر هذا الضغط على تعميم إجباري للتفاعل البين دولتي؛ إنه يذهب إلى ما هو أبعد بكثير، بحيث يعتمد على التدفقات الاقتصادية أو الثقافية أو التشاركية العابرة للقوميات التي تقومبتغذية أسس ثقافة الدولة باستخدام طرق، وهنا المفارقة، هي أساسًا من خارج الدولة.

بشكل أكثر حسمًا، التوترات التي يثيرها هذا المنطق الرامي إلى الكونية مفيدة لنموذج العلاقات بين الدول بل وتساعد على إحيائه أو إتمامه. ويساهم التنافر الذي يظهر بين بعض الثقافات وبين نظام الأراضي الإقليمية، كما في الحالة الكردية أو في حالة التاميل، في تحويل المطالبة بتحقيق الهوية المرتبطة بهذه الثقافات المقهورة إلى المطالبة بأراضي، لتُعجِّل بذلك من انضمامها إلى منطق الدولة. كما أن كونية القانون الدولي المنتمي للتاريخ الغربي تدفع العواهل في الدول غير الغربية نحو الاستناد إلى مبادئه للمطالبة بالحقوق التي يتيحها. وتصبح الصراعات العرقية والقبلية قد تُرجِمَت إلى صراعات بين دول، ذلك لأنها تقوم بتفعيل العلاقات بين دول المنطقة، وتُعجِّل أو تدعم التحالفات، وتسرِّع من ظواهر الزبونية التي تنشؤها قوى الشمال. إن ضعف القدرات السياسية الداخلية للنظم السياسية النامية تدفع العواهل التي تحكم هذه النظم نحو تعزيز مكانتها بالحصول على قدرة رمزية تستمدها من ارتباطها بالنظام الدولي. وأخيرًا تبين التجربة أن المطالبة بمبدأ سيادة الدولة تمثِّل آخر ورقة رمزية يستخدمها هؤلاء العواهل بهدف احتواء آثار التبعية.

ترتكز جميع هذه الديناميات، من دون شكّ، على علاقات قوة، وعلى طريقة لتوزيع الموارد، وعلى استخدام العنف. لكنها مشتقة أيضًا من بنية ثقافية أصيلة تكونت عبر التاريخ الغربي تعكس ارتباطًا معينًا بين

الخصوصي والعمومي، وتأكيد الذات كهوية خصوصية، أي مختلفة عن هوية الآخر لكنها قابلة للتعميم في ذات الوقت. وفي قلب هذه الثنائية نجد مبدأ الدولة-القومية الذي يدعو إلى مطالبة كل هوية ثقافية ببلوغ السيادة، بل ويدعو أيضًا إلى تعميم نمط لإدارة سياسية تتميز بأنها تقوم على فضيلة تحقيق المساواة، وتوحيد للأنماط، وتحطيم كل اختلاف، وقدرة على السمو على المصالح الخاصة. وبالرغم من انه غالبًا ما تكون رسالة الدولة-القومية غير مفهومة لدى الثقافات الأخري، لكنها تظل محل جذب وإعجاب لأنها تستحضر مبادئ السيادة والتحرر.

بيد أن منطق التصدير هذا يبلغ مداه على ضوء ظروف استخدام منطق الاستيراد داخل المجتمعات المستقبِلة. إذ تكون فرصة النماذج السياسية الغربية في التعميم ضعيفة، إن لم تلق خارج محلّ ابتكارها مبادرة فعالة لاستقبالها. وفيما هو أبعد من استراتيجيات لا متناهية لفاعلين فرديين ينتفعون من ممارسات الاستيراد هذه، فإن هذا الترابط بين عمليات التصدير والاستيراد تلقي الضوء على تنوع البِني الثقافية للعمومي، وبالتالي على طابعها غير المتوافق. فهناك حيث يستند النموذج الغربي إلى تركيب وظيفي ومثمر للغاية بين الخصوصي والعمومي، تؤكد ثقافات أخري، على مر تاريخها، طرقًا مختلفة للتركيب تكشف عن حالات من سوء الفهم.

لا يمكن للثقافة الهندوكية المندرجة في رؤية كسموجونية [علم نشأة

الكون] أن تختصر إلى نفس هذا التمييز بين الخصوصي والعمومي. يبرز العالَم الهندوكي أصلًا باعتباره كونيًا مشتملًا في داخله على خصوصيات لا متناهية، وبخاصة فيما يتعلق بالملل والطوائف. إن هذا البنيان يجعل من الصعب إدراك الآخر والذات على نفس منوال المقولات الغربية: ومن هنا تنشب صعوبة شديدة عند تحديد الأمة الهندوكية أو الهندية داخل النظام الدولي. ومن هنا تتضح، بصفة أكثر إجمالًا، حدة المشاكل المطروحة بسبب ضرورة الاندماج في عالم آخر، وضرورة استقبال ودمج نماذج سياسية تنتسب لهذا العالم الآخر.

أما الثقافة الإسلامية فإنها تستند إلى رؤية مختلفة. فهي منفتحة على ثقافة الآخر طالما أن تحديد ذاتها بالنسبة للكوني يستند إلى الوحي؛ لكنه انفتاح يقوم إما على دعوتها الدينية التي تقودها نحو التصدير أكثر من الاستيراد، وإما على تعايش مؤقت مع عالم آخر لا تعترف له على أي حال بأنه حامل للكونية. ومن دون الحاجة إلى دراسة شاملة، يمكن الاكتفاء بنماذج أخري مثل الثقافات القبلية كثقافة قبائل النوير التي درسها ايفانز بريتشارد Evans –Pritchard، أو الكاشين التي درسها ليتش Leach، وهي تلك التي لا تدمج الكوني مع بنيانها للسياسي ولا تدرك فعلها في هذا المجال إلا باعتباره منتِجًا لهوية ذاتية[٥٤]. لهذا تندرج الثقافة القبلية بصعوبة، لأنها لا تقوم على دعوة دينية ولا تدعي الكونية،

في جدلية الاستيراد والتصدير، ولعلها تجد في غياب نقاط التلاقي هذه أحد الأسس التي تجعلها عصية على تبني نموذج الدولة القومية.

لا يمكن اعتبار أشكال المقاومة الثقافية هذه كمعطيات ثابتة: فهي تتوحد مع استراتيجيات فاعلين يجدون أنه يمكنهم الحصول على فائدة ما من مناوأة هذه التوجهات، وبالتالي ينصِّبُون أنفسهم كمستوردين يحاولون التغلب، من أعلى، على العقبات التي تعوق عملية التصدير. ويمكن حينذاك، وبواسطة إرادة سياسية للاستيراد، التغلب، إلى حد ما، على التحفظات الواردة تجاه تعميم النموذج الغربي.

الجزء الثاني

استيراد النماذج السياسية

يثير تصدير النماذج الغربية أشكالًا من التوتر، ويكشف عن مكامن الاختلال مثلما تنتج عنه حالات من الاحباط، لكنه يستمر مع ذلك في التحقق، بل يري البعض بأن نطاقه يزداد اتساعًا. ولا يمكن القوة والهيمنة تعليل كل شيء: فالأرجح أن النماذج السياسية الغربية تنتشر وتتعولَم أساسا لأنه يتم استيرادها. إذ يتم الطلب عليها ثم دمجها لأنها تلبي استراتيجيات فاعلين مستوردين، وبالتالي فهي تُستَورَد نتيجة لاختيارات فردية، تُمليها دوافع وتُحرِّكها منافع وآمال وتطلعات.

وفي هذا الصدد يتعلق استيراد النماذج الغربية بفاعلين وبمنتجات. ويفسِّر تنوع هؤلاء الفاعلين وتباين تلك المنتجات لماذا تتسم عملية الاستيراد هذه في الإجمال بالتعقيد وبصعوبة تمازجها. كما أن تحديد الجغرافيا هو من الأمور الدقيقة أيضًا. فالمقابلة بين شمال مصدِّر وجنوب مُستورِد يمكن أن تكون كاشفة، لكنها ليست كافية. إذا كان التغريب يتّسع وينتشر في مجتمعات العالم انطلاقًا من بؤرة تضم أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، فإن إدماج أمريكا اللاتينية يصبح غير مؤكد: إنّ عالَم

أمريكا اللاتينية الذي يدّعي انتماءه إلى العالم الغربي رغم تزايد عدد سكانه الهنود الذي يدحض هذا الادعاء، إنما هو مستورِد، وفي الوقت نفسه، غربي جزئيًا. وتتباين هذه الحالة بوضوح مع حالات المجتمعات التي، على غرار اليابان أو الهند أو العالم العربي، تواجه التاريخ الغربي بتاريخ آخر مختلف، وبنيان للسياسي تمت إقامته فيما مضي ويختلف عن البنيان الذي يقوم الغرب الآن بتعميمه، كما يستند إلى ثقافة أخري مختلفة تمامًا عن الثقافة المؤسِّسة للهوية الغربية.

ويسمح هذا التمييز بتحديد نطاق عملية الاستيراد التي تشير أساسًا إلى نقل نموذج سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي إلى داخل مجتمع معين، في حين أن هذا النموذج ينتمي إلى نظام اجتماعي آخر مختلف جِذْريًا، وتم صنعه وابتكاره في سياق تاريخ آخر غريب عن هذا المجتمع المستورِد. ولهذا من الطبيعي أن تصبح حدة تنافر الثقافات عنصر بلورة للاختلال الوظيفي المصاحب لهذه العملية لكنها لا تشكّل العنصر المؤسِّس له. وبالرغم من ادعاء مجتمعات أمريكا اللاتينية انتماءها للعالم الغربي؛ إلا أنها تشهد يوميًا منهج الاستيراد هذا، وتعيش هذا التوتر بين تاريخها وتاريخ المجتمعات المصدِّرة، كما تعاني من آثار التدويل القَسْري لتنميتها ومن نتائج استراتيجيات نخبها الحاكمة المستورِدة. هذه هي المعطيات المكوِّنة أساسًا لديناميات الاستيراد التي تمر العديد من العوائق ومن المساوئ.

الفصل الثالث

المستورِدون واستراتيجيتهم

الأرجح أن المفارقة الأساسية لمناهج الاستيراد تكمن في التنوع الشديد لدى المبادرين بالاستيراد. وبالرغم من الشجب الواسع الذي تتعرض له عملية التغريب، وما تتسبب به من فشل واختلال، إلا أنها تتوحد برغم هذا الشجب، مع استراتيجيات متنوعة جدا وغير متوقعة. وغالبا ما يتم تصور استيراد النماذج الغربية باعتباره سلاحًا تستخدمه السلطة، في حين أنه يفيد المشروعات المحافظة بقدر ما يفيد الأهداف الثورية. ولا يمنع تعرضه لهجوم غالبية الحركات الاحتجاجية، من تسرّبه داخل موضوعاتها الرئيسية وممارساتها السياسية اليومية. وفي حين يمثّل أداة للحكم والفعل السياسي، إلا أن النخب الثقافية تنتفع منه مهما كان مجال فكرها أو إنتاجها وأيًا كانت اتجاهاتها العقائدية.

فاعلو السلطة:

إن نظام السلطة ذاته يستعير من الخارج أنماط الفعل والفكر والتنظيم. ومع ذلك تكمن الصعوبة في تَعقُّد هذا المسعى الذي يتمخض عن نتائج ليست جميعها مُبتغاة، إذ تمتزج فيها المبادرات المقصودة مع الضغوط المتكبَّدة. والواقع أن التَبَعية تستند إلى منطق معقد إنما يصبح أكثر فاعلية حين يضع الفاعل في موقف السائل الذي يعتقد تمامًا بأنه يحصل على مزايا من موقفه كتابع. هذه المزايا نوعان: فإما أن التبعية للخارج تُزوِّد الحاكم بمنافع جديدة، وإما أنها تمنحه الاعتقاد بأنه يمكنها مساعدته في المستقبل لتعزيز موارد سلطته الخاصة، وبالتالي تدعيم احتمالات تحرره من أشكال الوصاية التي تحاصره.

الاستيراد والمحافظة:

هكذا يتطابق التحديث المحافظ، في بادئ الأمر على الأقل، مع اختيار عقلاني: فمن أجل أن يحافظ الحاكم على سلطته بطريقة أفضل، يحاول تكييفها مع المعطيات الجديدة، أي مع هدف تحديثي يأمل في أن يمنحه المزيد من الموارد المادية وموارد الشرعية معًا. ويشتمل عمل الحاكم حينذاك على تقديم الحداثة باعتبارها نمطًا حياديًا يتمتع بالكونية، وبالتالي تتوافق مع كل الثقافات ومزوَّدة بشرعية تفوق الشرعية المؤسِّسة لجميع

الخصوصيات. وفي هذا يطمح الحاكم إلى فرض فعله السياسي باعتباره أعلى منزلة من فعل المحتجين على سلطته؛ والذين يتم استبعادهم إلى الأطراف باعتبارهم يُجسدون تراثًا يسهل تصويره بأنه يقع في مرتبة أدنى.

توجد خلف هذا الخيار استراتيجيات عديدة ممكنة. الأولى عبّر عنها بوضوح السلطان العثماني خلال القرن التاسع عشر، وهي استراتيجية تتوجه أساسًا نحو الخارج بقصد إصلاح سلطة متزعزعة عن طريق استعارة انتقائية لأساليب النجاح من الغرب. وتظهر الثانية في قلب ثورة "الميجي"، وهنا تتجه الاستراتيجية نحو الاستعارة لاعتبارات داخلية في المقام الأول. ولم يتم بعدُ حسم التعارض بين الاستراتيجيتين؛ لكنها ترسم حدود مشروعات مختلفة لم تكن فرص نجاحها كبيرا مثلما تدل عليه وقائع التاريخ.

تظهر الاستراتيجية العثمانية، مع بعض التنوع، في فارس ومصر ولاحقًا في المغرب وشبه الجزيرة العربية، وبعيدًا في سيام. وتفرض الحالة العثمانية نفسها بسبب وضوحها الشديد. إذ تتطابق أوقات الاستيراد الهامة مع الفترات التي يقترن فيها الضعف العسكري تجاه الغرب مع تدهور أوضاع السيطرة السلطانية داخل الإمبراطورية. هكذا بدأت استراتيجية الاستيراد من خلال المجال العسكري أولًا، وكانت انتقائية جدًا. شُرع في مغامرة التغريب في عهد السلطان سليم الثالث مع مهمة الجنرال

سيباستياني[١] Sebastiani(*)، ثم تم إحياؤها بعد هزيمة السلطان محمد الثاني في سوريا مع مهمة الجنرال فون مولتكه Von-Moltke. وعلى نفس المنوال بدأ محمد علي في مصر عملية تغريب طويلة الأمد مستندًا، بشكل خاص، على تعاون الكابتن دو سيف De Seve. اقتصر منهج الاستيراد في البداية على المجالات العسكرية وحدها ثم اتسع ليشمل المجالات الإدارية والتعليمية. لقد قضت الإصلاحات العسكرية التي أجراها سليم الثالث في البداية على الإدارة العسكرية التقليدية، وبخاصة الإنكشارية الذين اشتركوا في مؤامرة أدت إلى اغتيال مصطفي الرابع؛ كما حملت على الجهاز الإداري المحلي التي أضرت لامركزيته بمهام تعبئة الموارد البشرية وإنجاز الوظائف الحكومية. لقد أدي منطق هذه الإصلاحات إلى الانتقال من استعارة التقنيات العسكرية الغربية إلي إجراء إصلاح إداري واسع النطاق يستجيب للمبدأ الفيبري المتعلق باحتكار الدولة للسلطة وباستردادها للوظائف السياسية التي تمارسها البنى القبلية والعائلية والدينية على المستوى المحلي. تشكل في خلال هذه الفترة أول تحالف بين الفاعلين المهتمين بعملية التغريب يضم جنبًا إلى جنب انكشاريين وأعيان محليين

(*) سيباستياني دو لا بورتا Sebastiani de la porta (١٧٧٢-١٨٥١م) مارشال فرنسا. كان مواليًا لبونابرت، واشترك في انقلاب ١٨ برومير. أُرسل في مهمة إلى استانبول عام ١٨٠٢م وأصبح سفيرًا عام ١٨٠٦ - المترجم.

وعلماء. ومن الأمور ذات الدلالة أن مهمة فون مولتكه أطلقت مشروع الإصلاح الإداري عبر المطالبة بإنشاء وظيفة عامة يتولاها موظفون يقبضون مرتبات ثابتة وفقًا للعقلانية العسكرية الغربية. وعلى نفس المنوال، تمخض إنشاء جيش عثماني حديث ضم عام ١٧٤٢ حوالي ٤٠٠ ألف رجل عن التشجيع على إنشاء أكاديميات عسكرية، وعن انتشار تدريجي لمعرفة تتسم بالمذاهب الوضعية والعلمية. ونلتقي مع نفس الظاهرة في مصر حيث ترافقت عملية تحديث الجيش مع أولى الإصلاحات الإدارية التي أنشأت الوزارات وهيئات إدارية في الأقاليم تكفلت أولًا بالتجنيد ثم بالضرائب. وفي الوقت نفسه اتخذ محمد علي المبادرة بإرسال الطلبة المصريين الأوائل لغرض الدراسة في أوروبا. وعلى نفس المنوال، اقترن إنشاء المدارس الحربية مثل مدرسة المشاة في دِمياط، ومدرسة المدفعية في طُرة أو مدرسة الفرسان في الجيزة منذ افتتاحها، بإنشاء مدرسة المهندسخانة في أغسطس ١٨٣٤ مما ساعد على ترويج الفكر السان سيموني، وقد تولي لامبير Lambert إدارة مدرسة المناجم التي افتتحت عام ١٨٣٨، في حين انتشرت في المدن المصرية "لجان المدارس" و"مجالس التعليم العام"، التي اختلط فيها كادر سان سيموني بالمثقفين المصريين. وفي هذا السياق بالضبط تجمعت من حول الوزير الطهطاوي ومظهر أفندي والمهندسين الأوائل مثل رشوان أفندي

ومصطفي أفندي، أول نخبة متغربة ومتأثرة بشدة بأوجست كونت وجون ستيوارت مل.

وتتضح الظاهرة نفسها في تاريخ فارس؛ إذ كانت هزائمها في الحرب ضد أفغانستان إيذانًا ببدء عملية تحديث، هي في الواقع عملية تغريب. جري التحديث في البداية في الجيش وفقا لنفس المنهج المتبع لدي الجار العثماني. ومع ذلك لم تبلغ هذه الحركة في فارس نفس درجة الاتساع، إذ لم تشمل الجهاز البيروقراطي الفارسي بنفس الطريقة المباشرة وبنفس السرعة؛ فقد ظل مرتبطًا لأمد طويل في تقاليد نيوبطريركية جامدة. ويمكن تفسير هذا الاختلاف أيضًا بعوامل استراتيجية. فقد كانت البيروقراطية الفارسية أقل عددًا وأكثر قِدمًا، واستقرت وظيفتها لأمد طويل في الصود الاجتماعي للأفراد، بحيث تسمح بالترقي وبالوصول إلى الصفوف الأكثر رفعة حتى للأكثر تواضعًا منهم. لذلك، وبدلا من أن تنتظم هذه البيروقراطية في مجموعة ضغط متماسكة تناضل من أجل إصلاح يمكن أن تستفيد منه جماعيًا، حبذت تفريخ استراتيجيات فردية من أجل الصعود أو الدوام في السلطة تطلبت المحافظة على الوضع القائم وليس على دفع عجلة التغريب. فقد واجهت المحاولات التي قام بها "أمير كبير" أو "سباح سلار" العداوة والدسائس من جانب الموظفين الآخرين، الأمر الذي دفع الملوك إلى التخلي عن الانخراط في سياسة تغيير قد تؤدي إلى حدوث انقسام وإضعاف أشكال الدعم الذي يحظون به "[٢].

هكذا امتدت ممارسات الملوك التغريبية المتعاضدة في منهجها، لتشمل القطاعات العسكرية والتعليمية والإدارية بعد أن حلّت محلّها استراتيجيات وسيطة. وقد تضمنت هذه الممارسات على نصيب من الاختيار الحر ونصيب آخر من القهر المفروض. ما من شك أن الملوك الفرس خلال القرن التاسع عشر كانوا لا يميلون كثيرًا إلى التأقلم مع عملية تحديث محافظة، إذ كانوا يخشون أن تنتقص من هامش استبدادهم بالسلطة. مثال ذلك ما أظهره نصر الدين شاه من قلق أثناء افتتاحه لأول مدرسة للهندسة في طهران، حين أعرب عن خشيته من أن تتكون، داخل المدرسة، نخبة متعلمة وبالتالي معارِضة. ومع ذلك فالأرجح أن جوهر الأمر يكمن على مستوي آخر. فقد كان التحديث يتم في موجات متتابعة من نشر للنموذج الغربي الذي بدأ بالانتشار هنا وهناك ليطال الجيش والإدارة والتعليم بطريقة مترابطة. والحال أن فقدان البديل داخل الجهاز الإداري ذاته، بمعني غياب فريق يمكنه الانتظام كمجموعة ضغط تناضل من أجل تغيير قد تحصل منه على مكاسب، كان من شأنه أن يعرّض جهود العاهل لخطر العُقْم. إن عمليات التغريب الأكثر نجاحا هي تلك التي تمت عنت طريق هذا البديل سواء بالنسبة للإمبراطورية العثمانية أو بطريقة أكثر نجاحًا أيضا بالنسبة لحكومة الميجي في اليابان كما سنري فيما بعد. وتشتمل بعض الطروحات التنموية، حول هذه النقطة على الأقل، على جزء من الحقيقة؛ إذ لا جدال بأن اكتساب

عقلانية جماعية، ومن ثم روح الفريق، يساعد على تحقيق عملية تغييرٍ للمؤسّسات، حتى وإن لم تكن هذه العملية التي تستهدف إقامة لنظام سياسي-إداري غربي، وظيفية جدًا.

وتكتسب هذه الظاهرة أهمية أكثر وضوحا داخل الممالك التقليدية في العصر الراهن. إن قابلية الجهاز الإداري وموظفيه للتغريب تتحول بوضوح من التأييد إلى حمى الحث على التغريب. ويبدو الشأن المغربي من هذا المنظور لافتا للنظر. إذ يبدو الجهاز الإداري، وهو الموضع حيث يتحقق النموذج الغربي للدولة بامتياز، أكبر بكثير من مجرد دِعامة للسياسة الشَريفية الخاصة بالتحديث المحافظ. فالموظفون الذين تمتزج تطلعاتهم مع تطلعات الطبقات الحضرية المتوسطة، يحفزهم تعليمهم الجامعي الغربي من جهة، وازدياد اتصالاتهم بزملائهم الغربيين من جهة أخرى، فيعملون معًا لأجل ضمان تحوّل الصِيغة التقليدية للشرعية التي يتحلى بها العاهل، إلى صيغة "عقلانية-قانونية"، تؤدي إلى الاصطفاف مع النموذج الغربي للدولة. هكذا تتحول تعبئة الأجهزة الإدارية لصالح الاستيراد، بصورة شديدة الحماس وبعد تجاوز درجة معينة، إلى مصدر لحدوث اضطراب في استراتيجية التحديث المحافظ، مادامت تتمخض حينذاك عن حدوث عجز خطير في الشرلعية التقليدية [٣].

وتشتمل عملية التحديث المحافظ على جانب أساسي يكمن بالتحديد

في الجهود الاستراتيجي الذي يبذله العاهل بهدف دمج استيراد النماذج الغربية مع دوام سلطته التقليدية. ومن هذا المنطق كانت مساعي السلطان عبد الحميد الثاني فريدة للغاية، إذ سعت إلى مزج انتقائي للممارسات والمؤسسات الغربية مع إعادة تنشيط مؤسسة الخلافة. هكذا كان السلطان يحبِّذ العودة، إن لم يكن لإسلام تقليدي يخشى بأن يحد من سلطته، فعلي الأقل لإسلام صوفي يتوقع أن يضفي الشرعية على التغيرات السياسية والاجتماعية. ومن هذه الناحية يبدو الدعم الرسمي الممنوح للمذاهب الصوفية العربية وبخاصة إلى الطريقة الرِفاعية في حَلَب كاشِفًا للغاية. لقد وجد هذا الدعم صدي كبيرًا لدي كبار موظفي السلطان لا سيما لدي معلمه عبد الخُودَه السَيَّدِي، الذي كان يتمنى أن يتم إحياء نظام الخلافة على إقامة النظام الدستوري[٤].

يُلاحَظ السعي ذاته، خارج العالم الإسلامي، ضمن عملية التحديث التي اضطلع بها ملوك سيام خلال القرن التاسع عشر. لقد سعى الملك راما الأول مؤسس أسرة شَكّي، في البداية، نحو إدخال طقوس ومبادئ البوذية الكلاسيكية في البلاد وفي بلاطه، واستهل عملية طويلة من الإصلاحات التزم بها خلفاؤه على أساس تدعيم الشرعية الملكية التقليدية. ووفقًا للصيغة ذاتها، انفتحت سيام تدريجيا على تأثيرات غربية تزايد وضوحها امتزجت مع إجراء تغيير في المملكة وتدعيمها، والتي

تمكنت من إنقاذ عرشها في مواجهة القوي الاستعمارية التي وطئت أقدامها آسيا. إن عهدي الملك مونْجكُوت(١٨٥١-١٨٦٨)، والملك شولالونجكورن(١٨٦٨-١٩١٠) يقتربان إلى حد كبير من مثال الإمبراطورية العثمانية، حيث سعى كلاهما لتنفيذ سياسة تغريب انتقائية لاسيما في المجالات العسكرية والإدارية والتشريعية، مع الاستناد في الوقت ذاته على شرعية تقليدية متجدِّدة. وفي حين ازدادت سلطة السلطان العثماني ضعفًا، تم تنفيذ العملية في سيام في سياق تقوية السلطة الملكية، حيث سمح ذلك لأمراء سيام بتقدير جرعات التغريب بمهارة، والتي تم فرضها على الأرستقراطية المحافظة دون ان يضطروا للبحث عن دعم نخب أخرى. وكان التغريب في الوقت نفسه يعني تعديل نَسَق المعاني، بل وتغييره؛ خفف الملك السيامي، على عكس الملك البورمي، شيئًا فشيئًا من الاستناد إلى الهويّات التي تمنحها البوذية والتي تصوره بأنه "بودهيستاڤا" (حاكم العالم) و"ديفاراجا" (الملك الإله) و"دهاماراجا" (الملك العادل). وتوصل تدريجيا إلى التخلي عن الصفة الإلهية مما سمح له، تحديدا، بالقيام بدور سياسي أكثر فعالية في تسيير الشئون السياسية والتغيير الاجتماعي. وقد أدي نزع الصفة الإلهية عن الملك إلى تكوين نخبة جديدة عبرت عن تأييدها لهذه السياسة الجديدة وكمستورِدين للنماذج الغربية.

في المقابل، قام الملوك البورميون باختيار مزدوج وهو: ألا يقدموا أي تنازل يتعلق بتحديد صفاتهم أو بالأساس الثقافي لسلطتهم، وكذلك الانغلاق تجاه النفوذ الغربي فيما عدا خلال عهد الملك ميندون مِين (١٨٥٣-١٨٧٨). هكذا تمخض الغزو البريطاني عن نتيجة رئيسية هي قلب المرجع الثقافي البوذي الذي لم يعد شعارًا لإيديولوجية مركز حكومي، بل أصبح شعارًا للتعبئة الاحتجاجية. ويُظهِر التعارض بين سيام وبورما وضعين لنظامين سياسيين يقعان في الأطراف، في مواجهة الغرب: إذ تُعبِّر الحالة السيامية عن توغل للنفوذ الغربي يتولاه العاهل بنفسه؛ وتمثل الحالة البورمية انغلاقا في مواجهة النفوذ الغربي يؤدي إلى الوقوع تحت الاستعمار[٥]. والأرجح أن الارتباط بين هاتين الاستراتيجيتين وبين نتائجهما ليس مباشرًا ولا مطلقًا، ومع هذا لا يمكننا أن نشك في وجوده: فحين تآلفت سيام مع النموذج الغربي، فكأنما قامت بطمأنة الغرب بأنه سيدعم موارده في الوقت نفسه. أما حين انغلقت بورما فإنها على الأرجح قد عجلت من حركة الغزو الاستعماري مع قيام الإدارة البريطانية في الوقت نفسه بهدم الهياكل السياسية القائمة. هكذا كان التحديث المحافظ الذي أجرته سيام يتطابق مع اعتبارات استراتيجية للتأقلم مع نظام سياسي دولي ومحاولة تستهدف حماية بنيان السلطة الملكية ضد مخاطر عدم الاستقرار[٦].

وتندرج ثورة الميجي هي الأخرى في هذا المنطق التحديثي المحافظ، لكنها تستند إلى استراتيجية مغايرة تماما، تضفي دلالة مختلفة على عملية استيراد النماذج الغربية. كان مسار التنمية الياباني يتسم دائما بانفتاح على الخارج مقيَّد بشدة وخاضع لرقابة صارمة. لقد أدي توغل اليسوعيين [الجيزويت] خلال القرن السادس عشر إلى اتساع نطاق التحول إلى اعتناق المسيحية [حوالي ٥٠٠ ألف شخص]، الأمر الذي عجَّل من اتخاذ قرار طرد المُبَشِّرين. وفي القرن الثامن عشر لم يتم التسامح مع الوجود الهولندي إلا لأنه كان ينشر إيديولوجية الإصلاح الديني، فكان بذلك يُحدِث توازنا مع استيراد القيم الكاثوليكية. وقد ساعد هذا الوجود أيضا على نشر الموضوعات الخاصة بالمذاهب العلمية والنفعية. ومع ذلك لا يمكن تحليل عصر الميجي على أنه نتيجة لعملية التغريب القديمة هذه، والتي ظلت ضعيفة للغاية وتحت السيطرة لدرجة لا تستطيع معها قلب النظام السياسي القائم. ولا يعود كذلك إلى مجهود تكتيكي للتأقلم مع نظام دولي أصبح قسريا كما حدث في الإمبراطورية العثمانية أو حتى في سيام. لقد فرض عصر الميجي نفسه باعتباره وسيلة لإصلاح سلطة الإمبراطور كسلطة سياسية مركزة في مواجهة الحكومات العسكرية [الشُوجونات] ولمجابهة النظام الإقطاعي. والحال انه من الأمور ذات الدلالة أن هذه العملية قد تمت بتعبئة التأثيرات الغربية، وفي نفس الوقت، باللجوء إلى

حلول قريبة للغاية من مرجعية الدولة، وإلي مبادرات النخب التقليدية، وبالتالي من غير إثارة حركة احتجاج ورفض مثل تلك التي أمكن ملاحظتها في مجتمعات العالم الإسلامي(٧).

وتبدي تعبئة التأثيرات الغربية بوضوح من خلال التحليل الاجتماعي لنخب الميجي المنتمية جميعها لأصول نبيلة والمتَّسِمة بتنوع وكثافة معرفتها بالغرب. وبعد مرور ثلاث سنوات على إحياء النظام الإمبراطوري، ذهب وفد ياباني هام، على مستوى حكومي، إلى أوروبا والولايات المتحدة حيث أقام لمدة عامين. ويدين دستور عام ١٨٨٩ بالكثير للنموذج البروسي، وبخاصة فيما يتعلق بتحديد هيمنة وظيفة الإمبراطور، في حين اهتمت الحكومة الجديدة بإلغاء القوانين الإقطاعية(٨).

هذا فضلا عن أن الحلول المتَّخذَة كانت تتشابه بطريقة وثيقة مع عملية بناء الدولة الغربية. كان هذا شأن الإصلاح العسكري الذي سرعان ما تم الشروع فيه بهدف بناء جيش وطني يخضع لسلطة الإمبراطور مباشرة، وفقا لإجراءات تستلزم هدم السلطات الوسيطة وتُقيم احتكار الدولة للعنف الجسدي الشرعي. وكان أيضا شأن الإصلاح الإداري الذي حَوَّل "الدايمُو" [السادة الإقطاعيون] إلى حكام أقاليم و"الساموُراي" [ممثلو الطبقة العسكرية] إلى موظفين في بيروقراطية الإمبراطورية. وهو

أخيرًا حال الإصلاح الضريبي الذي أدي بخاصة إلى فرض ضريبة عقارية جديدة في عام ١٨٧٣. هكذا قام النظام الإمبراطوري الجديد المشيَّد على أساس تعبئة الموارد العسكرية والإدارية والضرائبية بإعادة بناء دينامية تركيز السلطة لصالحه، وهي ذاتها التي انبثقت منها مؤسسات الدولة الغربية فيما مضي.

تندرج عملية التحديث هذه في المنطق المحافظ لدرجة أنها حشدت دعم النخب التقليدية. على عكس الثورة البِسماركية مثلا التي تم فرضها من قِبل الفاعلين السياسيين أكثر مما كانت مطلبا للنخب، إذ أن اليُونْكِرز [النبلاء البروسيين] أظهروا، على عكس الأرستقراطية اليابانية، مقاومة شديدة للتغيير. ويمكن تفسير حصول ثورة الميجي على هذه القاعدة المحافِظة الراسخة بأنه يعود على الأرجح إلى فقدان الإمكانيات الديموقراطية للعملية الثورية. فقد كان استيراد النموذج الغربي بطريقة انتقائية أقل إثارة لشكوك النخب القائدة لخلوه من بعده الشعبي ومن استناده إلى الديموقراطية. فضلًا عن أن طرد الشوجونات [الحكومات العسكرية] للسموراي من الأرض إدى بهم إلى التخلي عن دعم نظام اجتماعي زراعي وإقطاعي، وصارواأ على العكس من ذلك، ينتظرون إصلاحا يمنحهم أدوارا اجتماعية جديدة في إطار مجتمع حضري. ولهذا أمكن لثورة الميجي أن تحشد دعم نخبة تقليدية كاملة تطالب باستعادة وظائفها

وأهليتها، وبالتالي تجد في استيراد النماذج الغربية فرصة للتأقلم. وحدثت المفارقة حين أمكن إحياء النظام الإمبراطوري على قاعدة الحد الأدني من التوافق، كما كان الشأن فيما مضي بالنسبة لبناء الدولة في أوروبا بعد الإقطاع. في حين لم تُثِر المحاكاة الانتقائية للنموذج الغربي أي عداوة من أي مجموعة قد تعتبر نفسها ضحية للعملية. لقد تم تغريب اليابان على ضوء الاعتبارات الداخلية أساسا دون حث خارجي مباشر أو مُلّح، ترافقه رقابة شديدة الفاعلية، ودون انتقاص مباشر للفوائد المكتسبة؛ تغريب تم بصلابة أكبر من ذلك الذي حدث في العالم الإسلامي[٩].

في الواقع أن عملية التغريب قد تحققت في مجموع هذه الحالات باعتبارها وسيلة لملء "مساحات فارغة" أو فضاءات غامضة. لقد لجأت ثورة الميجي إلي منطق احتكار السلطة في مواجهة تحلل نظام إقطاعي لم يعد يسمح للشوجونات بالسيطرة على بعض أجزاء من الأراضي اليابانية بخاصة في الجنوب الغربي من الأرخبيل. واجتهد السلطان العثماني أيضا من أجل تنفيذ نفس العملية، في مواجهة تزايد استقلالية الأعيان مما جعل من المتعذِر القيام بأية تعبئة حقيقية أو أية سيطرة منهجية على الأراضي. واتجه شاه فارس من ناحيته نحو مقاومة سلطة الولاة المتزايدة الذين كانوا يتعاملون مع الدول الأجنبية مباشرة وبعيدا عن سلطته. في الواقع أن مبدأ الأقلمة كان في كل حالة من هذه الحالات يفرض نفسه

كعنصر رئيسي والأكثر قيمة من بين الاستعارات التي يسعى العاهل للحصول عليها من العالم الغربي. وقد بدا أن منطق الأقلمة وقتذاك كان يؤدي وظيفة مزدوجة. فهو يشجع على الدمج في النظام الدولي عبر اصطفاف الهياكل المحلية مع هياكل الدول المُهيمِنة، وإحلال نظام الدولة المركزية والمغلقة محل النظام الإمبراطوري المجزَّأ، مما قد ينتقص حتمًا من نفوذ العاهل الرمزي، لكنه يُعزِّز قدرته على الفعل وعلى اتخاذ القرار. ومن هذا المنظور، كان المشروع ينطوي على مجازفة. لقد تكشفت فاعليته وفائدته في سياق أوروبا بعد العصور الوسطى، طالما أن تنفيذه كان يجري بمبادأة من المراكز الحاكمة التي كانت مواردها السلطوية في أوج اتساعها، في حين كانت السلطات في مجتمعات الأطراف تعاني من التفتت. ولأسباب مشابهة للغاية، بدا المشروع إيجابيًا أيضا في اليابان في عهد الميجي حيث كانت العلاقة بين المركز والأطراف مفيدة أكثر للعاهل لاسيما وأن الشوجونات كانت قد حرمت النخب التقليدية القديمة من منابعها، مما دفع هذا النخب إلى المطالبة بإعادة إدماجها مع المركز. في المقابل، كان المشروع محفوفًا بالمخاطر إلى حد كبير في بعض الممالك المحافظة في العالم الإسلامي؛ في الإمبراطورية العثمانية وفي فارس، وأكثر حدة في مصر أو المغرب؛ حيث كانت أشكال المقاومة في الأطراف وصحوة الأعيان أكثر حدة، في تسلسل للأحداث كان يتناقض طبعًا مع تسلسلها في مسار بناء الدولة الغربية.

ويتوافق إنشاء نظام سياسي جديد مع منطق مشابه جدًا، لاسيما وأنه يستلزم تكوين أراضٍ إقليمية، بل وحتى ابتكارها، ويتطلب التفوق على السلطات في الأطراف، وبخاصة، خلق مجموعة كاملة من المؤسّسات من العدم. ويعبِّر مثال الممالك الشرق-أوسطية عن عملية ابتكار محافِظة طالما يتكفل بها مركز ملكي تقليدي. لقد تم إنشاء هذه الدول الجديدة بسبب انشغال مزدوج: حماية صيغة الشرعية التي تستند إليها سلطة العاهل، وتزويد المسرح السياسي على وجه السرعة بالمؤسسات التي كان يحتاجها. يصبح الاضطرار إلى العمل على المدى القصير حينئذ عاملا حاسما للاستعارة من النموذج الغربي بطريقة أكثر سخاءً. ومن اللافت للنظر في هذا الصدد أن الملَكية العراقية تزودت وقت ابتكارها بدستور مستلهَم من استراليا، في حين كانت الدساتير المتعاقبة في المملكة الهاشمية تحمل طابع المذاهب الدستورية الغربية، وأن أول هذه الدساتير كان من أصل هندي[١٠]. وقد تكون حالة الكويت أكثر دلالة فهي تكشف عن تشابك المرجعية التقليدية والغربية معًا. فقد أندفع أمراء الصباح منذ الثلاثينيات في سياسة ذهبت إلى ما هو أبعد من مجرد الرغبة التكتيكية في تدعيم سلطتهم الخاصة، ثم تدعمت هذه الظاهرة بفضل الاستقلال المكتَسب عام ١٩٦١م: لقد تعيّن على الأمير عبد الله سالم الصباح تأمين بقاءه في مواجهة الوحدة العربية الناصرية والمرجعية التقليدية الخاصة

بالأسرة الوهابية المالكة، ولهذا سعى إلى تزويد دولته بطابع مميز عن طريق تزيينها، تحت التأثير البريطاني، بدستور يحمل الطابع الغربي بشدة، ويسيطر عليه نموذج المؤسسة البرلمانية وممارسات دولة الرفاهة[١١]. فالمفارقة إذن هي أن الرغبة في التميُّز هي التي دفعت نحو الاستيراد: فكان العاهل مضطراً للتصرف سريعا في سياق دولة قيد البناء، بل ولضرورة حماية سلطته في مواجهة نماذج منافِسة، وقد وجد في تنفيذ عملية التغريب وسيلة استراتيجية لدوام سلطته الخاصة، وللمحافظة على خصوصيته في مواجهة جيرانه المباشرين. وليست هذه المفارقة الأقل شأنا، فحماية الهوية أو على الأقل، حماية الاستقلال تجاه تيارات منذرة بالخطر، قد تمر عبر التماس النفوذ الغربي الذي، لاشك أنه يظل محسوباً وهشًّا في النهاية، طالما أن التجربة البرلمانية التي رافقته قد تعطل العمل بها لعدة مرات منذ ذلك الوقت.

الاستيراد والثورات:

ويبرز استيراد النماذج الغربية بنفس القدر في عمليات التحديث التي تستند إلى الشرعية الثورية لاسيما تلك التي تقوم على تعبئة انتقائية للموضوعات الاشتراكية. وتبدو هذه الموضوعات صالحة جدًا للاستخدام بخاصة لأنها تفسح المجال لتوجيه الاتهام للغرب، وبالتالي تعضيد خطاب

معادٍ للإمبريالية يسمح بتفسير إخفاقات عملية التنمية الاقتصادية. ومع ذلك تظل مرجعياتهم غربية بامتياز، سواء بالنسبة للمؤلفين الذين يحيلون إليهم، أو الجهاز المفاهيمي الذي يستخدمونه، أو بالنسبة لتمجيد الدولة المنبثقة عنه. ينبغي الحذر هنا، إذ لابد من التميز بين الاشتراكية كمشروع حقيقي لتنظيم الدولة، وبين الاشتراكية كتعويض رمزي عن عدم فعالية الدولة.

تتطابق الحالة الأولى بوضوح مع تطور النخبة الهندية الحاكمة، وبخاصة حزب المؤتمر الهندي. هذا الحزب كان يمثل الفاعل الرئيسي في القومية الهندية وفي انتزاع الاستقلال وحزب الآباء المؤسسين للهند، ومع ذلك فقد اتسم منذ نشأته بتأثره العميق بالغرب. لقد تأسس هذا الحزب عام ١٨٣٥ بحثٍّ من متقاعد إنجليزي يدعي آلان أوكتافيان هيوم Allan Octavian Hume، وقد أنشأ لنفسه، في البداية، أيديولوجية قومية وعلمانية بعيدة بوضوح عن الثقافة الهندية. في الواقع، تزامن تحول حزب المؤتمر نحو الاشتراكية مع صعوده إلى السلطة؛ ويعزي هذا التحول إلى جواهرلال نهرو الذي بدا كوسيلة لتأقلم الحزب مع متطلبات بناء الدولة. لم يكن حزب المؤتمر كتلة واحدة متراصة، لذا ظلت الظروف التي تم فيها اتخاذ هذا الخيار محملة بدلالات كبيرة؛ ليس باعتبارها عملية توظيف إيديولوجي بقدر ما هي استراتيجية متعمدة تروم تحقيق عدد من الأهداف المعلنة [١٢].

كان أول هذه الأهداف خلق دولة قوية تستطيع التغلب على نظام سياسي تقليدي مجزّأ اجتماعيا ومحليا. هكذا فرضت الاشتراكية نفسها كوصفة سحرية ستتيح لنخبة الدولة الاقتراب من المركز الذي يمنعهم عنه المفهوم التقليدي للسياسي في الهند. من المعروف أن هذا المفهوم، وعلى عكس النموذج الصيني، يتسم أساسا بالتشتُّت الذي لا يرتبط فقط بنظام الطوائف السائد في الهند، بل بسبب المفهوم "المجَرِّي" للنظام السياسي الذي يتجه تقليديا نحو التخلي عن جزء كبير من السيادة للوحدات الإقليمية (قري، ممالك...) ليجعل من العالم الهندي حشدا لكيانات صغيرة متفرقة[١٣]. هكذا بدا لبناة الدولة من حزب المؤتمر بأنّ تنمية مفهوم توحيدي يضفي الشرعية على دولة قادرة وقوية، سيكون وسيلة فعالة لتحقيق احتكارهم للعنف الجسدي الشرعي الذي أصبح، تحت غطاء الاشتراكية، الهدف الرئيسي لاستراتيجيتهم المستورِدة.

فضلا عن أن المرجعية الاشتراكية كانت تدعم أفكار المساواة التي أصبحت في سياق بناء الدولة الهندية ورقة رابحة رئيسية بين أيدي الصفوة السياسية الحاكمة. إن الميزة الرئيسية المترتبة على تقليص التباين وعدم المساواة في مجتمع طبقات منطوي على اختلافات إقليمية عميقة، هي الانتقاص من منابع النخبة التقليدية المنافِسة، وبذلك يتم تدعيم المسرح السياسي الرسمي باعتباره مكانًا مفضلا لمباشرة السلطة.

وأخيرا، منحت الإيديولوجية الاشتراكية للنخب الجديدة في الدولة وسائل للتوغل في المجتمع وتوسيع الملكية العامة، وذلك تحت غطاء الشروع في مبادرات تنمية المجتمع اقتصاديا بطريقة موجّهة. لقد قام نهرو في إطار هذا المنظور بتشكيل لجنة الخطة عام ١٩٥٠، كما تم في العالم التالي انطلاق أول خطة تنمية خماسية. وفيما بعد اشترط قانون الصناعات الحصول على تصريح من الدولة عند إقامة أي مشروع صناعي جديد أو حين إجراء توسعات كبيرة للمصانع القائمة. وفي عام ١٩٥٢ أنشأ نهرو مجلس التنمية القومي المكوّن من وزرائه الرئيسيين سمحت بمضاعفة حالات التدخل في الحياة الاقتصادية. ولم يتم تجاهل القطاع الزراعي الذي احتل مكانا رئيسيا في الخطة الأولى، وخضع لتنفيذ مشروع للإصلاح الزراعي، أعقبته محاولة لتكوين تعاونيات تحت الإشراف المباشر للدولة. وقد التزم هذا الإصلاح الزراعي الهام الذي عُرِض على اجتماع حزب المؤتمر في مدينة ناجبور عام ١٩٥٩، بالشروع في تحويل حقيقي للزراعة نحو الاشتراكية[٤٤].

ومن الأمور ذات الدلالة أن المشروعات الزراعية لاقت مقاومة أكبر مما واجهته المشروعات الصناعية التي تم تنفيذ غالبيتها بنجاح. ففي الحالة الأولى كان الفلاحون المتأثرين بعمق بالثقافة التقليدية هم من رفض الخضوع لنظام اجتماعي-اقتصادي يُراد زرعه؛ وكان تراجع نهرو

في هذا المجال حكيما. حدث العكس في الحالة الثانية، إذ لاقى تحويل الصناعة الكبيرة نحو الاشتراكية دعمًا نشطا من مجموع النخبة البيروقراطية الجديدة التي وجدت في الأمر وسيلة لتأمين دوامها، بل وحتى لتعزيز سلطتها الخاصة. في إطار هذا المنطق بالذات، تمت عام ١٩٥٥، الموافقة على قرار أفادي الذي وضعه نهرو والداعي إلى إقامة ملكية عامة لوسائل الإنتاج، بينما أُقر، في العام التالي، مبدأ بأن الصناعات الثقيلة ستتبع القطاع العام. ومن الأمور الكاشفة إن إنديرا غاندي قد انضمت تدريجيا إلى الخيارات ذاتها كلما أمعنت في ممارسة السلطة، بينما كابدت، عند تعيينها رئيسا للوزراء عام ١٩٦٦، منحازة لموقف معاكس، وبأنها تدعو إلى تحرير الأقتصاد إلى حد ما. وسرعان ما قامت بتأميم عدد من البنوك وشركات التأمين والمناجم. لقد نما مجموع هذا العمل المتجه نحو الاشتراكية بالتوازي مع عملية شخصنة وتركيز للسلطة سعت ابنة الپانديت نهرو إلى تنميتها لصالحها، عن طريق احتفاظها بوزارة الداخلية وجهاز الشرطة وقوات الأمن، وتقويتها للإدارة العامة وإشرافها المباشر عليها. وبالمثل، حاول راجيف غاندي بدوره أن يبدأ سياسية ليبرالية تواجهت مع استمرارية هيكل بيروقراطي هام وتفاقم استراتيجياته المتعلقة بالفساد. وبدت الاختراقات الليبرالية التي أحدثها ناراسيما راو بدءًا من العام ١٩٩١، محفوفة بالمخاطر لأسباب تعود جزئيا إلى مقاومة طبقة متوسطة بيروقراطية اعتبرت ذلك تهديدا لمكانتها.

يتواجد منطق مشابه في سياق النظم السياسية الأكثر راديكالية حديثة الاستقلال. وتُظهر حالة زيمبابوي بوضوح الآثار غير المتوقعة لعمليات المقاومة التي توجه ضد التبعية، وذلك الدمج الغريب بين ممارسات الاستيراد المفروض والاستيراد المطلوب. لقد سعت الاتفاقيات المعقودة في لانكستر هاوس بين بريطانيا وحركة زانو ذات الفكر الماركسي-اللينيني بقيادة روبرت موجابي، إلى إجراء ترجمة مؤسسية للتسوية بين الوطنيين الزنوج والأقلية البيضاء التي تمتلك السلطة الاقتصادية. إذ وُضع التوازن الهش في قالب برلماني اعتُرف فيه للبيض بحد أدني من المقاعد البرلمانية، وضُمن هذا التدبير بإجراءات متشابكة ومقيِّدة للتعديلات الدستورية. وقد حققت هذه الاتفاقيات، واقعيا، تسوية تركت للبيض السلطة الاقتصادية واعترفت للزنوج بمباشرة سلطة سياسية خاضعة للرقابة [١٥].

وأدت هذه الازدواجية إلى المواجهة بين حيِّز اقتصادي قوي، ومرتبط ارتباطا وثيقا بإفريقيا الجنوبية التي يستطيع عن طريقها تمرير ٧٠% من التجارة الخارجية الزيمبابوية، وبين حيز سياسي مزوَّد بمؤسسات دستورية منسوخة طبق الأصل من النموذج البريطاني تتولاه نخبة ماركسية تعلمت في المدارس المسيحية ومجرَّدة من أية وسيلة لفرض اختياراتها. هكذا يتم التعبير عن العلاقة بين الحيزين بلغة قدراتهما المتباينة.

وتتضح هيمنة السلطة الاقتصادية البيضاء من خلال قدرتها على المحافظة على الاقتصاد الحر، وعلى علاقة وثيقة مع الجار الجنوب أفريقي، وإشرافها على تنمية المناطق الريفية الفقيرة التي يشغلها السكان السود، بل وأيضا من خلال قيامها بنشر بعض نماذج التنظيم الجماعي داخل هذه المناطق. هكذا تكونت جمعيات "الكاكو" CACU التي تضم تعاونيات الخدمات الزراعية المخصصة لتموين المزارعين السود وفقا لنموذج "تعاونيات الفلاحين" البيض التي كانت قائمة خلال الفترة الاستعمارية. ويوجد مثال آخر هو منظمة "نفاز" [الاتحاد الوطني للمزارعين الزيمبابويين] التي تضم الفلاحين السواد على غرار نموذج "أندية الفلاحين السادة" القديمة البريطانية المنشأ.

وعلى الجانب المقابل فشل الحيز السياسي في تنفيذ وظيفته المتعلقة بالهيمنة، إذ لم يتمكن من تنفيذ أي عنصر حاسم من عناصر البرنامج الاجتماعي-الاقتصادي لحركة زانو. فقد ظل مشروع الإصلاح الزراعي مجمدًا لأمد طويل، والتأميمات المفترضة لن تتم، كما لم تتحقق الرغبة في تحويل "المزارع البيضاء" المهجورة إلى مزارع للدولة إلا فيما ندر. ومن الأمور ذات الدلالة أن محاولات "الدولة" الزيمبابوية للتغلغل في المجالات الاجتماعية للسكان السود قد فشلت، فلم يتمخض إنشاء وزارة للتعاونيات عن وضع هذه الأخيرة تحت الوصاية، في حين انتظمت الحياة

الاجتماعية في القرى وفق النمط القبلي أكثر من امتثالها لممثل الدولة أو ممثل الزانو.

ولم تتمكن السلطة المركزية من مقاومة هذا العجز إلا بطريقة رمزية. وفي مواجهة عدم قدرة السلطة على التأثير الفعلي في هياكل التبعية، وبخاصة في النماذج والمؤسسات الرأسمالية للتنمية، اختار روبرت موجابي حل التوظيف الإيديولوجي الكثيف للخطاب الماركسي ومجموع الرموز الماركسية. وقد كشف هذا الخطاب عن فعاليته لدى المثقفين وشباب الطلبة الذين أمكن للدعوة إلى الاشتراكية أن تعوضهم عن عنف السلطة التي يمارسها البيض في المجال الاقتصادي. وعرف هذا التوجه أوجه في العملية التي بدأت في ديسمبر عام ١٩٨٧ بتكوين الحزب الوحد الذي تعايش منذئذٍ، مع قطاع اقتصادي خاص، شديد الليبرالية ويسيطر على جوهر الإنتاج الصناعي والزراعي.

وعلى النحو نفسه، سعى موجابي إلى معالجة المشاكل الحقيقية التي تواجه زيمبابوي (توترات عرقية، مكابدة الملكية الزراعية الصغيرة السوداء لصعوبات اجتماعية واقتصادية، وبخاصة عجز السلطة المركزية عن التغلغل في الأطراف) بتغيير الهياكل السياسية القائمة. لقد حاول الرئيس الزيمبابوي، الذي بدا عاجزا عن بناء نموذج للدولة مزوَّد بقدرات سياسية ومتوافق مع المعطيات الثقافية المحلية، ضبط الأزمة عن طريق إجراء

إصلاحات دستورية يستطيع السيطرة عليها؛ لكنها إصلاحات لم تكن تُهنى كثيرًا بالسكان.

عوائق الاصطفاف ونتائج المزج:

لا ينبغي النظر إلى التغريب باعتباره نتيجة للاختيار الحر وحده. فهو يتحقق أيضا بطريقة شبه إجبارية تلبيةً لضغوط من أجل الانحياز والاصطفاف مع الدول الغربية. وسواء كان الأمر استباقًا لأماني تغذيها الدول الغربية أو خضوعا لإيعازات تم التعبير عنها دبلوماسيا أو عسكريا، فإن الضغوط تلعب دورًا رئيسيا في الاستيراد، لا سيما في المجالات المالية والسياسية-القانونية.

على هذا النحو، شكّل التهديد الروسي في القرن التاسع عشر ضغوطًا على مبادرات السلطان العثماني الإصلاحية. ففي عام ١٨٣٩ صدر "الخَط الشَريف"؛ وهو أول وثيقة دستورية عثمانية، بمبادرة من السلطان عبد المجيد الأول ومن رشيد باشا بهدف الإعداد للتحالف مع الدول الغربية. تميزت مواد هذا الدستور بتشابهها مع النموذج الغربي للدولة واشتملت علي: إدخال مبادئ الأمن، والحق في المِلْكية (بغض النظر عن ديانة أو جنسية الرعية)، والمساهمة العامة في الضرائب. ونص الدستور أيضا على إجراء انتخابات واشترط صدور عقوبة الموت عن المحكمة.

وبالمثل،أدت الحرب مع روسيا (١٨٥٣ - ١٨٥٥) إلى تشجيع صدور دستور ثان في فبراير ١٨٥٦ (الخط الهمايوني) الذي تضمن في بعض مواده ما يلي: الإصلاح الضريبي، وتقديم ميزانية سنوية، ومنح حقوق للمسيحيين. وفي عام ١٨٦١ تمخض اعتراف السلطان عبد العزيز بديون الإمبراطورية، وكذا رغبته في الاستفادة من دعم الدول الكبرى، عن قبوله إنشاء ديوان للمحاسبة وبنكًا للدولة على غرار النموذج الفرنسي. وحين اجتاحت الإمبراطورية العثمانية أزمة مالية جديدة في عام ١٨٧٥، اجتهد مدحت باشا، بعد قيامه بخلع السلطان، من أجل إجراء إصلاح دستوري مستلهم عن النموذج البلجيكي، كما نظم المؤسسات الخاصة بالميزانية بقصد زيادة تطابقها مع النموذج الغربي.

تلاحظ العملية نفسها في مصر. فقد دفعت أزمة عام ١٨٧٦ المالية إلى التعجيل بطلب المساعدة من الدول الأوربية التي فرضت دخول وزراء إنجليز وفرنسيين في الحكومة المصرية، وكذا إعادة تحديد قانون الضرائب، وإلزام العاهل بتقديم حساب سنوي للضرائب أمام البرلمان قصد الحصول على موافقته. وعلى المنوال نفسه، كل ضعف عسكري في بلاد فارس، في مواجهة إنجلترا أو روسيا، كان يُترجَم، إضافة إلى استقبال البعثات العسكرية القادمة من أوروبا، بمنح امتيازات للدول الكبرى مقابل امتصاص الديون الخارجية. وقد أدت حركة

الاحتجاجات المتزايدة في بداية القرن إلى قيام بريطانيا "بالوساطة" لحثِّ الشاه على الموافقة على صياغة دستور بدا على منوال الدستور البلجيكي هو الآخر، نص بخاصة على انتخاب برلمان.

ومن اللافت للنظر أن هذه العملية اكتسبت جدة في عصرنا الراهن، إما بسبب مبادرات العواهل الذين يتخذون المسعى ذاته في إطار سياستهم الخارجية, حدث هذا في مصر حين اختار أنور السادات لفت انتباه الغرب في عام ١٩٧٤ عبر إنشاء نظام التعددية الحزبية. لا شك كانت تعددية محدودة وتحت رقابته، لكنها على الأقل غذت الوهم بوجود حياة برلمانية على الطريقة الغربية. يحدث العكس في الحالة الثانية حيث تمنح الدول الغربية مساعدتها مشروطة بتحقيق الديمقراطية التي يرونها مطابقة لعملية تغريبٍ للمؤسسات والممارسات الدستورية في الدول المعنية. وقد تأكد هذا المسعى بصفة خاصة لدى الرئيس الأمريكي كارتر وتجدد أثناء انعقاد مؤتمر القمة في مدينة لا بول بمبادرة من الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران حيث دُفع ببعض الدول الأفريقية إلى استدعاء مؤتمرات وطنية لإقامة شروط التعددية الحزبية، وتنظيم انتخابات تنافسية.

ومع ذلك فإن استيراد النماذج السياسية الغربية لا يتم نتيجة خيار من الفاعل، قسريا كان أو حرا، كما لا يعود دائما إلى قرار اضطراري. بل يحدث في أحيان كثيرة كنتاج لمزيج من خيارات متعددة، وعمليات

اجتماعية وسياسية لا يستطيع أي فاعل السيطرة عليها مباشرة؛ لهذا لا يكون التراجع عنها ممكنًا. وقد حدث مثل هذا في التاريخ في أماكن عدة لا سيما في الشرق الأوسط واليابان.

يستحضر تغريب الشرق الأوسط بشكل خاص بمثل هذا النوع من المزيج الذي تتعدد آثاره. ويكمن جوهر الأمر في عملية العلمنة التي هيمنت على التاريخ العثماني في القرن التاسع عشر والتي تم نسبتها إلي السلطان رغم أنه لم يكن راغبًا فيها في غالب الأحيان، بل ولم تكن حتى تتطابق مع مشروع التحديث المحافظ الذي شرع فيه. فقد كان الهدف الأساسي من هذا المشروع هو حماية سلطة العاهل وصيانة نفوذه بحيث يؤدي إلى الحفاظ على صيغة للسلطة التقليدية تمنح السلطان صلاحيات الخليفة؛ لتضعه بالتالي في حمي من صراعات المحيطين به ويسمح له بسيطرة أكبر على عملية التغيير الاجتماعي-السياسي. غير أن منطق بناء الدولة الذي يقوم على إعادة تركيز السلطة حول جهاز إداري جديد، ومن احتكار المركز السلطاني للسلطة في مواجهة سلطات الأطراف، وضعته في موقف يقتضي منه تقليص صلاحيات واختصاص شيخ الإسلام الذي كان يجسد بالقرب منه، الوجودَ الفعال للموظفين الدينيين داخل جهاز الإمبراطورية. وقد دفعته نفس الأسباب إلى تقليل عدد المندوبين الدينيين في داخل الجيش تدريجيا ثم إلغاء وظائفهم، كما استخدم الوقف

ليقيم رقابة مالية وثيقة على الممتلكات التي كانت تحت هيمنة العلماء. وقد انطوى هذا الأمر على ثلاثة عناصر رئيسية ترتبط بمنطق الدولة الغربية هي: بناء مركز سياسي ينشد الاحتكار، والسيطرة الكاملة على الجيوش وبالتالي سيطرت السلطة السياسية-الإدارية وحدها على العنف، ووضع كل آلية لجباية الأموال من رعايا الإمبراطورية تحت الوصاية العامة. لقد حاول السلاطنة تعويض فقدان السلطة هذا عبر توظيف الرموز على النحو الذي دفع السلطان عبد الحميد إلى المطالبة بإحياء سلطة الخلافة لصالحه. وبدا متعذرًا على السلاطين العثمانيين التوفيق بين منطق احتكار العنف الشرعي، وفي الوقت نفسه، الحفاظ على الأدوار الدينية التي كانت تحيل إلى مركزية تقوم على مبادئ مختلفة. هكذا فرضت العَلمانية غير المرغوب فيها نفسها بإضعافها لمراكز العاهل الرمزية، وكان يجب عليه قبول ذلك كنتيجة مباشرة لانحيازه الواعي إلى خيار الدولة. وكان هذا الخيار مأساويًا بالقدر الذي كان يدشّن التعارض الذي كان من شأنه ان يرسم الحدود النهائية لشرعية-مضادة؛ وبالتالي حرمان جميع الملكيات المحافظة من صياغات أخري للشرعية لا تكون خارجية المنشأ. وقد برزت هذه الظاهرة تدريجيا في فارس في القرن التاسع عشر في ظل أسرة قجار الحاكمة، وبفظاظة أكثر في ظل أسرة بهلوي؛ وهي تفرض نفسها في الأردن وفي المغرب وفي شبه الجزيرة العربية، وتُلزِم العواهل بضرورة اللجوء إلى الجمود المؤسسي كوسيلة لحماية سلطتهم.

وبدا أن الآثار المترتبة عن الانضواء إلى مجموعة اجتماعية وطنية وعن الأقلمة تنطوي أيضًا على مخاطرة. لقد فرض اندماج الإمبراطورية التدريجي في النظام الدولي منطق الأقلمة الذي لا يمكن تقليصه إطلاقا لكي يتطابق مع تعدد الأقليات الثقافية التي كانت تتجاور في الإمبراطورية. وكانت النتيجة الأكثر حساسية تتعلق تحديدًا بهذا التغيير في فكرة الأقلية والذي لا يمكن ممكنًا التحكم به. إذ لم تطمح فكرة الأقلية في السياق الكلاسيكي إلى تأسيس هوية وطنية على الإطلاق، ولم تتضمن مطالبة بطرس البستاني برفعة الدم العربي مطالب بالخروج من الإمبراطورية العثمانية، كما م تطالب بذلك أيضا قبائل الأكراد التي يبلغ عمرها ألف عام. هكذا كانت الأقليات تحقق هويتها عن طريق الرموز الثقافية، وبالمطالبة بنوع من الاستقلالية التي كانت تمثل، في الواقع، أحد عوامل الازدهار في النظام الإمبراطوري.

و ولقد بين المؤرخون مؤخرًا أن التحول التدريجي نحو فكرة الوطن ثم الفكرة القومية لا يجد علته في انتشار الفكرة الغربية الخاصة بالأمة إلا في نطاق محصور للغاية، بل إلى تركيب معقد تمتزج فيه عمليات مختلفة من التغير السياسي "[١٦]. إن القنوات المشهورة بأنها استخدمت لاستيراد الأيديولوجية القومية كانت في الواقع هشّة للغاية، ربما لعبت المدارس المسيحية دورا في سوريا، لكنها لم تؤثر إلا على قلة من النخب؛ وبطريقة

أقل حسما كوْن الأقلية المسيحية كانت تفضل، على المستوى الاستراتيجي، مكانة عثمانية يشوبها اللبس، على قومية عربية قد تعيد صياغة مكانتها كأقلية تكبّلها بالقيود. أما ما يتعلق بالجمعيات السرية التي كانت تناضل من أجل قومية عربية بتأثير من الأفكار الغربية؛ كجمعية الشباب العربي التي تأسست في باريس، فقد تأسست في وقت لاحق ولم تمس إلا عددا قليلا من الأفراد. ومهما كانت أهمية هذه الجمعيات الثقافية إلا أن جدواها الاجتماعية-السياسية كانت هزيلة.

بالمثل، أصبحت الفرضية الكلاسيكية التي تعزو للطبقات المتوسطة دور الموجِّه للتأكيد على القومية موضع خلاف. ذلك أن منح فاعل جماعي إرادة خاصة وروحًا مستقلة، فضلا عن كون هذا الفاعل الجماعي غير واضح النطاق؛ يمثل تجاوزا كثيرا ما عارضه نقاد علم الاجتماع. بالإضافة إلى أن التحليل التاريخي يظهر أن الجزء الرئيسي من مؤسسي القومية العربية ومن روادها قد خرج من صفوف النخب التقليدية وبخاصة صفوف الأعيان السوريين المنتمين للوسط السني في دمشق؛ أي من ذات السياق الاجتماعي الذي انتمى إليه أيضًا أكثر المخلصين للإمبراطورية العثمانية. في الواقع، يتجلى انبثاق الفكرة القومية باعتباره نتيجة لمنافسة ارتبطت بظهور جهاز بيروقراطي سياسي-إداري إمكانياته للتجنيد كانت محدودة بالضرورة. على المستوى الفردي، كان الأمر يتعلق

باستراتيجية تفلت أظهرتها نخبة من أهالي البلاد المحليين الذين أصيبوا بخيبة أمال لعدم استفادتهم من التغييرات الجارية في النظام الإمبراطوري ومن آثار تغريب بيروقراطيته. وفي حين كان الصراع على المكانة يمر في الماضي عبر الحصول على مراكز دينية أو سلطة قبلية، أدى بناء المؤسسات السياسية-الإدارية "الحديثة" إلى تحول جوهر المنافسة عليها: فقد هيمنت ولادة فضاء عام مغلق وانتقائي على فكرة التعريف بالهوية الذاتية، مما دفع أولئك الذين استبُعدوا منه المطالبة بفضاء عام آخر بشرعية أكثر سمرّاً يسمح لهم بالتعريف بهويتهم الذاتية. وتحولت العروبة من أحد عناصر خطاب ثقافي لتصبح عنصراً تكتيكيا لممارسةٍ سياسية وحُجّة لرفض النمط الذي تُرسم به حدود السيادة. إن القومية العربية هي، بالأساس، نتاجُ انبثق عن استيراد منطق الفضاء العام ذي النشأة الغربية، في العالم الإسلامي: إذ أن استخدام أحد عناصر قاعدة جديدة يُعَجِّل من استخدام جميع عناصرها الأخرى.

ولا تدل هذه العملية على أن القومية العربية تُنسب حصراً إلى استراتيجيةِ منافسة بين النخب، لكنها تستجيب في جزء هام من نشأتها ومن تطورها اللاحق لهذه الاستراتيجية. حينما خاطبت القومية العربية الجماهير من خلال الإيديولوجيات القومية الكبرى التي دمغت تاريخ العقود الأربعة الأخيرة للعالم العربي، كانت محملة بأشكال الغموض الذي

سبق ميلادها. فقد وجدت القومية العربية دعمًا وانتشارًا بفضل ازدهار التعبئة الاجتماعية لا سيما في حركة التمدين الخارجة عن السيطرة، ولا جدال بأنها شكلت صدي لمظاهر الفوضوية دون ان يعني ذلك أنها تنتمي إلى نَسَق الدلالات الذي تتبناه الجماهير فعلًا، لا سيما حين ظهر تكيُّفها السريع مع الشخصيات الكاريزمية أشهرها عبد الناصر، والتباسها المتكرر مع المكونات الدينية، وكذا هشاشة التعبئة التي تحشدها.

يضاف إلى ذلك أن ازدهار البيروقراطية ذات النمط الغربي لم يكن الآلية الوحيدة التي أنتجت الممارسات القومية. إذ ولَّدت عمليات التعبئة التي قام بها المركز آثارًا مشابهة خاصة على الهياكل القبلية والطائفية. لحين سعى السلطان عبد الحميد مثلا إلى تجنيد القبائل في جيش يقوده المركز، عجَّل بذلك من تكوين شعور قومي في أطراف إمبراطوريته إلى حد كبير. وهذا هو ما حدث عند تشكيل "الحميدية" في عام ١٨٩١ من الأكراد أساسا عبر تجنيد القبائل والتقريب بين أفرادها، والزيادة من تفاعلاتهم تحت قيادة لا تنتمي لذات أصولهم؛ لقد حوّل الهوية الكردية من شعور بالانتساب القبلي المجزّأ، إلى شعور بالانتماء إلى مجموع كبير يطالب بخصوصية في داخل الإمبراطورية. من جديد، لقد أدي أحد عناصر منطق الدولة، هو قيام المركز بتعبئة الموارد العسكرية، وبطريقة مباشرة للغاية، إلى صحوة قومية لعبت هي الأخرى، دورا هاما في تعزيز القومية الأرمينية المنافسة(١٧).

ومن البديهي أن انطلاق الممارسات الاستعمارية كان سببا حاسما في اتساع نطاق التصرفات القومية. ذلك مع أن بناء مركز حكومي تكشّف هنا أيضا بأنه في حد ذاته أكثر أهمية من هوية أولئك الذين يوجهونه. ففي مصر كما في العراق، كان يتم شجب الوجود البريطاني من جانب نخبة وطنية يؤيدها، في حالة مصر، أعيان الريف الذين دعموا عرابي باشا فيما مضي. وفيما عدا ذلك فقد ارتكز الهياج الشعبي في مارس ١٩١٩ أساسا على فتن شعبية ريفية تطالب بالمحافظة على حكم ذاتي تقليدي في مواجهة سلطة القاهرة، بغض النظر عن شخصية الحائز على هذه السلطة. وكذلك كانت الثورات التي هزت العراق في أكتوبر ١٩٢٠ قبلية أولا، وعمت مناطق الأطراف أكثر منها في المركز، وكانت معارِضة للضرائب أكثر من كونها معادية للغرب بصفة مباشرة. كانت هذه الثورات ذات طبيعة تقليدية، ولم تندرج في القاموس الوطني إلا تدريجيا، وإلي حد كبير، بسبب مبادرة الأوربيين الذين استقبلوها وفهموها على هذا النحو: فقد بدت منزوعة السياسة في بدايتها، ثم أصبحت، نتيجة مجابهتها لهياكل حكومية غربية المنشأ، نقطةَ الانطلاق لتعبئة الجماهير المصرية أو العراقية لصالح قضية الأمة(١٨).

في النهاية ساهم بناء المفهوم القومي على هذا النحو في طرح مشكلة الأقلمة. لا جدال بأن هذه المشكلة نجمت عن ضغوط خارجية مباشرة؛

لا سيما عن طريق معاهدة. لكنها تفرّعت أيضا من تحول أنماط التعريف بالهوية لدى الجماعات المتنوعة إلى شعور قومي انتهى على نحو غامض، إلى المطالبة بأراضٍ إقليمية. لقد حاولت الدبلوماسية البريطانية الاستفادة من هذا التحول بالحث من أجل إنشاء دولة كردية تحقق لها ميزة مزدوجة؛ بإضعاف الإمبراطورية العثمانية من جهة، وكسب دولة زبون من جهة ثانية. وقد فشلت هذه العملية بسبب عقبتين اثنتين تكشفان بان تصدير مبدأ الأراضي الإقليمية غير مضمون. الأولى، هي تعذُّر رسم مساحة جغرافية كردية، خاصة في وجود الأرمن. ثم ريبة رؤساء القبائل الواعين بالخسائر التي ستلحق بهم نتيجة لظهور جماعة قومية كردية. وفي الحالتين، عناصر الثقافة الجماعاتية هي التي تقوِّض انبثاق شعور قومي ذي مفردات غربية. ويتضح ازدواج هذين المنطقين بصورة جلية للغاية من خلال المنافسة بين الحركات الكردية وبين زعمائها، بين شريف باشا المقيم في باريس، المتأثر بالثقافة الغربية والذي يناضل من اجل دولة قومية كردية، وبين زعماء قبائل محلية عديدين يناضلون من جهتهم من أجل تنشيط الولاء القبلي الجماعاتي. وليست حالة كردستان الوحيدة هنا: حيث التداخل بين المنطق الجماعاتي ومنطق الإقليم، والمزيج الغامض بين التصرفات القبلية والتصرفات القومية، تعضدهما ممارسات سياسية عديدة، كما في الحالات اللبنانية والأرمينية والتركمانية؛ أي في كل مرة يتم فيها طرح مشكلة التجاور بين أقليات.

ونعثر في الحالة اليابانية على عمليات تغريب تعكس أثارًا مماثلة لمزيج من العناصر. فقد أدت سياسة الشوجونات النشطة منذ القرن السادس عشر إلى فرض الإقامة الإجبارية في إدو [طوكيو] على الدايميُو [السادة الإقطاعيون اليابانيون]، وإلى تجريد الساموراي من ممتلكاتهم العقارية، بحيث قلص ذلك من استقلالية كل منهما. ونتج عن هذا التقليص الهراركي في النظام الإقطاعي تقليصٌ في المنفعة السياسية للأرض، وتسريع مسار الانتقال نحو المدينة، والتعجيل من إفقار طبقة الساموراي وإصابتهم بالإحباط على المستوي السياسي وبالبطالة الجزئية. وهكذا تحول هؤلاء، ولهذه السبب ذاته، إلى طلاب للاندماج في فضاءات سياسية بديلة. ولا تعود أسباب اشتراك العديد من الساموراي وبعض الدايميو في ثورة الميجي إلى تفكك العلاقات التي كانت تربطهم بالشوجونات فقط، بل وأيضا إلى رغبتهم واهتمامهم الكبير ببناء دولة حديثة تعيد لهم مراكزهم في السلطة. كما أدي فقدان الساموراي لمواردهم العقارية إلى اشتراكهم في بناء اقتصاد صناعي يفسر، في الوقت ذاته، سر تقدم الرأسمالية اليابانية السريع للغاية، لا سيما قبولها السريع من قِبل النخب المحلية، كما يفسر الانتشار الكثيف للعناصر التي تؤسس الثقافة الغربية الصناعية. وعند مقارنة التحديث المحافظ البروسي مع التحديث الياباني الذي اعتُبر مشابهًا له لأمد طويل، تظهر خصوصية سلوك نخب تقليدية

جردت من ملكيتها رغم مكانتها، يدفعها هذا العامل بالذات، نحو الاهتمام بالتجديد، وبالجمال، نحو التشبث بالمزايا المترتبة على إعادة تكوين دولة إمبراطورية خاضعة للتغريب. وتظهر المفارقة هنا بوضوح: إن الهوية التقليدية للنخب اليابانية هي التي شجعت على انضمامها الفعال إلى النموذج الغربي.

ويشتمل التركيب على عنصرين آخرين على الأقل. فغياب حركات جماهيرية فلاحية، أو بالأحرى عمالية، جعل استيراد النماذج الغربية انتقائيًا على نحوٍ كبير: لقد كانت فرص إقامة الديمقراطية ضعيفة لغياب مستوردين محتملين داخل المجتمع الياباني في ظل الميجي. ومن ناحية أخري، ساعد التقليد القديم القائم، لقرون، على العزلة واحتواء كل محاولة للنفوذ أو للسيطرة قادمة من الغرب، على الفصل بوضوح بين الاستيراد وبين الخضوع، وعلى التوفيق بين المحافظة على قومية متشددة، وبين تقليد مؤسسات قادمة من أوروبا بدون مخاطرة تُذكر. هكذا اندرجت النخب اليابانية التقليدية، بطريقة غير متوقعة وغير مقصودة في البداية، في موقع المجدِّدين والمستورِدين، وقد أمكنها شيئا فشيئا الاضطلاع بهذا الدور بوعي وبدون قلق من ردات الفعل.

تكوين طبقة من المستوردين:

وأخيرا يستمر التغريب بفضل فاعليته الخاصة أيضًا. فهو في الواقع يتيح انبثاق نخبة جديدة كاملة يرتبط دوامها بالمحافظة على عمليات الاستيراد بل وبتعزيزها. بدءًا من القرن التاسع عشر كان المحيطون بالعواهل التقليديين من مستشارين ووزراء وحاشية قد أدركوا أنه يمكن لمحاكاة النماذج والممارسات الدستورية القادمة من أوروبا أن تتيح لهم انتزاع جزء من السلطات التي يحتكرها العاهل، وتضمن لهم في الوقت نفسه الحصول على حد أدني من الاستقلالية وعلى تحديد لمكانتهم. يبرز هذا السلوك بوضوح لدي المصري رفاعة الطهطاوي؛ وزير الخديوي اسماعيل، أو لدي التونسي خير الدين، وكان كل منهما مستورِدا متبصرًا مقتنعًا بمبادئ الليبرالية السياسية التي كانت سائدة في بداية القرن التاسع عشر الأوروبي. كانا معجبين بوثيقة أورليانز ويسعيان من خلال وضع الدساتير وإقامة المؤسسات التمثيلية والمناقشات السياسية، لخلق الظروف التي تسمح بإقامة حياة سياسية وفضاء عام يكونون هم رواده [١٩].

بصورة أكثر عمقًا، أدي هذا المنطق الإصلاحي، خارج نطاق رواده الأوائل، إلى تكوين جيل جديد من النخب المغرَّبة التي حصلت على جوهر مواردها من تخرجها من المدارس المتأثرة بالغربي. وتم الاستيعاب المباشر لهذه النخب المكوّنة من أطباء ومهندسين وضباط

وموظفين؛ إما في دولاب الدولة أو بالانتشار داخل المجتمع المدني في قطاعات الصحافة والقانون والحياة الفكرية. وسرعان ما تحالفت النخب مع الدولة في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية وهي الأكثر شيوعا لاسيما في الإمبراطورية العثمانية، فإنها لم نتوانَ عن السيطرة على المؤسسات السياسية-الإدارية مع ارتكاز طموحها هذا على شرعية قانونية-عقلانية لا تخفي توافقها مع النموذج الغربي. وأدت هذه الاستراتيجية، التي نسج على منوالها الشباب الثوري في حركة تركيا الفتاة، إلى تصعيد منطق الاستعارة، وإلي توجيه الجدل السياسي نحو مساحة تتجابه فيها بامتياز، التصوراتُ المتنوعة عن الطرق العملية للتغريب[٢٠].

كان الجدل يقترن بحدود هذه المساحة لاسيما حين تكون جهود الاستيراد الذي يتولاه العاهل كثيفة. وفق هذا المنظور، يبدو الاختلاف واضحًا بين "العالم العثماني" بمعناه الكبير وبين البلدان الإسلامية الأخرى في آسيا، مثلما يوضحه إيرا لابيدوس. فالاستعمار ليس متغيرًا حاسما، كما أنه يلعب دورا أقل أهمية بكثير من الاستراتيجيات التي يوظفها المركز. لقد أمكن لمصر، بإلحاح من الخديوي، التزود بهذه النخبة المدنية المتأثرة بالمذهب الوضعي، والتي اختارت فيما بعد أن تعيد تشكيل ذاتها عن طريق قيادة الحركة الوطنية المصرية حين شعرت بتهديد استبعادها إلى المراكز الدنيا للإدارة العامة بسبب الحماية البريطانية. كانت هذه النخبة

الوطنية، مثلها مثل أنصار "تركيا الفتاة" تمامًا، تشايع علمانية نفعية وتجذبها أفكار دوركهايم أو فريدريك لوبلاي، وقد ابتغت أن تكون سان سيمونية الفكر فلم تترك مكانًا لعلماء الدين داخل حركتها. وعلى العكس من ذلك، تمّ استيراد النماذج بطريقة أكثر اعتدالًا في اندونيسيا أو في فارس مثلا حيث استوعب المركز النخبة المغرَّبة. في الحالة الإندونيسية، استُبعدت النخبة المغربة إلى أدوار إدارية ثانوية بتوافق مع المستعمر الهولندي. في حين استوعبها المنهج النيوبطريركي في فارس كاملة، فاستأثرت النخب الدينية حينها بوظيفة تأمين أشكال التعبئة الاحتجاجية[٢١]. لقد شكّل آيات الله بؤرة المعارضة في إيران فلم تبق غير فرصة ضئيلة أمام الحركة المصدَّقية، في حين انتعشت المعارضة في إندونيسيا بتحالف العلماء والتجار والمزارعين كما يتضح في جزيرة سوماطره خاصةً، من خلال حركة پادري التي تجند في صفوفها مزارعي البن الذين يشغلهم تسويق إنتاجهم.

إن تَوحُّد الفضاء السياسي حول شخصية علمانية كبيرة لا يتم دون آثار سلبية محمّلة بالقلاقل. فالنخبة المستلهِمة للدين والمُستبعَدة عن عمد عن المجال السياسي يمكن أن تختار، كما في الحالة المصرية، ورقة الهوية الجماعاتية عبر تكوين مجتمعات مضادة تتحول معها وظيفة الاحتجاج إلى حالة الانعزال عن النظام السياسي، مثلما يتضح من تزايد نفوذ الجماعات الصغيرة التي تسعى للسيطرة على الفرد وعلى إبعاده عن دوره كمواطن.

كذلك يؤدي اشتراك النخب في مشروع التغريب إلى عزلها عن الفئات الوسيطة المكونة من صغار الموظفين والمعلمين وصغار الضباط والطلبة الذين يعبرون عن ضغائنهم تجاه نموذج غربي لا يستطيعون الولوج إليه[٢٢]. إن البحوث التي أجريت لدي هذه الفئات من السكان المصريين المعاصرين تكشف عن جزء كبير من الغموض الذي يعتري موقفها تجاه الغرب؛ وهو موقف يتألف من الانبهار ومن الخوف في الوقت نفسه، ويسيطر عليه، في الواقع، شعور بالتهديد يعبّر، إلى حد كبير، عن عجزها عن الحصول على المكانة التي تدفعها إلى الدوائر العليا المغرّبة في الدولة وفي المجتمع المدني. والأرجح أنه لهذه الأسباب، يتم إدراك التهديد بصيغة ثقافية بالأساس: فالغرب مذموم لأنه ينقض قيم المجتمع وأشكال بنيته الداخلية، وينتزع من الفئات المتوسِّطة المنابع التي تؤسِّس هويتها.

ويساهم هذا التوتر الثقافي مساهمة كبيرة في إبراز الاختلافات بين مجموعتين. الأولى هي مجموعة الفئات المتوسطة التي تزداد تشددًا وتتطابق أكثر فأكثر مع القيم التقليدية، ثم مجموعة القادة الذين ينتصبون لهذا السبب كمحترفين لاستيراد النماذج الغربية. وهنا أيضًا يبرز مثال مشابه عن العودة إلى السنسكريتية في الهند التي لاحظها سرينافاس Srinavas خلال الخمسينيات. فالطبقات المتوسطة الهندية التي استُبعدت من السلطة تحت وقع الهيمنة الشديدة للمرجعيات الأنجلوسكسونية، لجأت، كرد

فعل، إلى توظيف الرموز عبر التعلم واكتساب المهارة في أشد المجالات تقليدية في الثقافة الهندية [٢٣].

وتنضم عناصر أخري إلى هذه الدينامية لكي تمنحها صورة حلقة مغلقة حقيقية. لا يعتاش التغريب على النخبة التي يعولها فحسب، بل ويتغذّى على إخفاقاتها الخاصة أيضًا. يتم تقييم هذه النخبة المتولية للسلطة باستمرار على ضوء المصاعب والتوترات الناجمة عن التنمية. إن تعذُّر إيجاد حلول للمشكلات السكانية والاجتماعية والاقتصادية يحصر النخبة الحاكمة داخل العجز المطلق، ويضطرها إلى استثمار جهودها الأساسية على الصعيد السياسي حيث يتكشّف بأنه النشاط الأقل تكلفة، والأكثر استعراضية، ويمكنه تعضيد عملية شرعنة للنخبة الحاكمة التي تشكو أكثر فأكثر من تراجع التأييد لحكمها. يتجلى هذا التثمين المبالغ فيه للسياسي في أوقات الاستقرار كما في أوقات الأزمات، لكن ترجمته الفعلية ستكون عبر استيراد الممارسات والرموز السياسية القادمة من الغرب، لعدم وجود نماذج مضادة معدّة مسبقًا.

لقد سعت الدولة الزيمبابوية، حين عجزت عن السيطرة على قطاعات الزراعة والصناعة، إلى إنشاء برجوازية صغيرة تمت عبر أفرَقَة الوظيفة العامة والجيش، وعبر تقديم دعم اقتصادي فعال لقطاع صغير كانت تمثله الزراعة التصديرية السوداء (٤% من المساحة العقارية). كانت

النتائج الأولى لهذه العملية، سواءً بتأثيرٍ من الداخل أو من الخارج، أنْ دعمت هذه البرجوازية الصغيرة الدولةَ التي أصبحت هويتها مرتبطةً بها. وأدى نجاح هذه البرجوازية الصغيرة في التميُّز عن الغالبية العظمي للسكان الأفارقة، إلى اضطلاعها بمهمة التطابق إلى أقصي حد ممكن مع رموز الدولة ذي الصيغة الغربية؛ الأمر الذي كان، ولا يزال، يباعد بينها وبين فضاءات المجتمع المدني المختلفة.

وتوجد هذه الاستراتيجية المحافظة للبرجوازية الصغيرة السوداء في غالبية المجتمعات غير-الغربية. فهي تغترف بوفرة من الأيديولوجيات التي نشأت في الغرب عند منعطف القرن، حين كانت الطبقات المقهورة تطالب بتدخل فعال للدولة من أجل إعادة التوزيع. وتلتقط نخب السلطة هذا الخطاب المِنبري الذي تتولي القمة استيراده وبذلك يصبح طريقة جديدة وغير متوقعة للتغريب. وسواء كانت هذه الأيديولوجيات ماركسية مخففة قليلا في أفريقيا الجنوبية، أو بعثية في الشرق الأوسط، أو بيرونية أو جيتولية في أمريكا اللاتينية، فجميعها يدعم نخب السلطة بمفردات سياسية مستوردة من الغرب؛ مفردات غير مفهومة إلا من حيث ارتباطها بدولة تحافظ على سلطتها وعلى طبيعة منشئها الخارجي.

لكن يبدو أن تفاقم الأزمة الاقتصادية في المجتمعات النامية يُحدِث تغييرًا جوهريًا. ذلك أن سياسيات "الإصلاح الهيكلي" التي ينبغي على

دول الجنوب، مهما كانت توجهاتها السياسية، الخضوع لها شيئًا فشيئًا، تدل على انطلاق عملية تحرير الدولة من التزاماتها، وبالتالي تخليها تدريجيا عن إيديولوجياتها المرتبطة بطموحاتها التدخلية. وتعتبر الحالة الجزائرية في هذا الشأن لافتة تمامًا. إذ يبدو بأن إيديولوجية جبهة التحرير الجزائرية المتأثِّرة منذ الاستقلال باشتراكية الدولة، تختفي لصالح براجمانية تُقدِّم تنازلات هامة لليبرالية. هكذا تنادي الخطة الجزائرية الثانية بضرورة توزيع أعباء التنمية بين الدولة والفاعلين الاقتصاديين الآخرين، حيث يتم بوضوح تجاوز أسطورة القطاع العام المسئول عن مجهود التنمية بحجة الاستجابة لمطالب متعلقة بإشباع الاحتياجات الاجتماعية، والحصول على موارد جديدة للتمويل، وبخاصة، التخفيف من الضغوط التي تمارس على الدولة ومن طلبات الإعانة الموجّهة إليها. والواقع أن النخبة التكنوقراطية الجزائرية الجديدة تحتاج إلى التمايز عن الحيِّز الاقتصادي حتى وإن كان ذلك مقابل الالتزام بتأمين ازدهار القطاع الخاص بحيث لا تنجرف هي ذاتها نحو إفلاس الدولة. لهذا انطلقت النداءات التي تدعو إلى تشجيع الادخار الخاص، والتعامل مع البنوك الخاصة، والحث على استقلالية المشروعات وتوزيع السلطات(٢٤).

عملية التفريق بين الدولة والقطاع الاقتصادي هذه هي تعبير عن تقارب جديد مع النموذج الغربي للتنمية. والواقع أن رفض هذه

الأيديولوجيات أو تهميشها يسم وظيفة الدولة بالعادية ويوضِّح الاصطفاف الذي يتم لصالح ثنائية السياسي والاقتصادي. هذه العملية ليست سوى استعادة لموضوعات الليبرالية الجديدة التي راجت في الغرب في سياق الثمانينيات؛ وهي بذلك تُغذِّي فكرة استخدام تقنية عالمية واحدة لمعالجة الأزمات. إنها لا تُضعِف النخبة السياسية، بل تحميها في النهاية ضد ردود الفعل التي قد تعاني منها الدولة ومجموع موظفيها في حالة تسارع انهيار الاقتصاد. وفي المقابل، تنطوي العملية على مخاطر: فقد تكشّف بان حصول الدولة على مواقع في القطاع الاقتصادي لهو أمر ثمين من أجل احتواء ظهور نخبة منافِسة، كما أن نشر أيديولوجيات اشتراكية و"تبعوية" منح الدولة فرصة تبرئة نفسها من الإخفاقات الاقتصادية؛ بتعليق هذه الأخيرة على شماعة النظام الرأسمالي العالمي. لذلك حين تقوم النخب بإشاعة استخدام الأساليب التقنية في الاقتصاد، فإنما تجازف بذلك بتحفيز أشكال الاحتجاج عليها، مثلما حدث في مصر عام ١٩٧٧ إثر سياسة الحرية الاقتصادية (الانفتاح)التي اعتمدها السادات، أو بعد مجهودات الإصلاح الهيكلي في تونس والمغرب في بداية الثمانينيات، ولاحقًا في الجزائر في نهاية عقد الثمانينيات.

المثقفون المستوردون:

يرتبط دور المثقف في عملية التغريب بمفارقة: فبالرغم من هويته التي تستند على أساس انتماءه إلى ثقافة يعتبر مؤتمنًا عليها، إلا أنه ينتصب كمستورِد لنسق من الفكر والفعل قادم من مكان آخر. ومع ذلك تُظهِر مسيرة المثقف في العالم الإسلامي بأنه يمكن تفسير هذا التناقض بسهولة. إذ طالما أن المثقف يخلق حيِّزه الخاص، سرعان ما يجد نفسه في تعارض مزدوج مع السلطة الرسمية من ناحية، ومع أشكال الاحتجاج على هذه السلطة الصادرة من قطاعات المجتمع التقليدية من الناحية الأخرى. ولأنه يتطلع إلى التزود بموارد مستقلة للنفوذ وإلي شغل مكانة خاصة في المجتمع، فإنه يصدم بسلطوية العاهل مثلما بالعمل القائم بمجرد استنساخ معرفة دينية غير خاضعة إطلاقًا لصنعة المثقف. وتعتبر علاقة المجابهة بين سلطة أبوية-جديدة وبين مأثور سلفي عقبة رهيبة أمام احتراف المثقف. إذ لا يمكنه الإفلات من هذه المجابهة إلا بالاستعارة بطريقة ضخمة إلى حد ما من تصورات الفكر الأجنبية، مما يسبب في تعرضه لإخطار أخري ولإخفاقات جديدة.

تعتبر مسيرة الحاج سيد جوادي المسمي "زخاروف الإيراني"، في هذا الصدد، كاشفة تمامًا. يستحضر الرجل، من منفاه في باريس، الدور الهام الذي لعبه من أجل انبثاق ثورة ١٩٧٩، في الوقت الذي يكشف

فيه عن التماثل الشديد بين نظام الشاه ونظام الخوميني، ويذكّر بأنه كمثقف لم يكن بإمكانه إلا أن يكون في موضع آخر غير بلده، إذ يقول: "في عهد الشاه لم يكن من حقي مغادرة إيران، وفي زمن الجمهورية الإسلامية ليس من حقي دخولها[٢٥]." لقد ولد في قزوين عام ١٩٢٥ وأنهى دراساته الثانوية ثم العليا في إيران قبل أن يقضي أربع سنوات في فرنسا لتكملة تعليمه الجامعي. وبعد الانقلاب الذي أودي بمصدق، اشتغل بمهنة الصحافة والكتابة التي تخللتها المعاناة من الرقابة والقبض عليه عدة مرات والعيش خفية. قبل الثورة بقليل وجّه "خطابين مفتوحين" للشاه هاجم فيهما السلطوية والفساد واستعار بعض الأفكار التي استخدمها فاكلاف هافيل[١] قبله بقليل في مواجهة هوساك[٢]. وقد لقي الخطابان نجاحًا ضخمًا، وانتشرا كالنار في الهشيم في الجامعة وفي "البازار" ولعبا الأدوار الكبرى في التعبئة السابقة للثورة. تعاون مع مهدي بازرجان[٣] بتكوين "العصبة الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان" حيث ناضل "من أجل نظام يملك ولا يحكم، ومن أجل انتخابات حرة، وإذاعة حرة، وتحرر المرأة، والفصل بين السلطات، واستقلالية البرلمان، وانعقاد جمعية تأسيسية، والدفاع عن

---

(١) الكاتب والسياسي التشيكي.

(٢) رئيس تشيكوسلافاكيا سابقًا.

(٣) أول رئيس وزراء يعينه الخوميني بعد الثورة.

المسجونين السياسيين". وبعد إعلان حالة الطوارئ في عهد الشاه، كتب "خطابًا مفتوحًا إلى الجيش" تسبب في إلقاء القبض عليه. وبعد وصول الخوميني للسلطة، انتقد جوادي إحدى خطب الإمام الأولى بخاصة دعوته إلى ارتداء "الشادور" ووصفه بأنه "صخَب التعسُّف الفاشستي".

وقد قضي الحاج سيد چوادي الجزء الأساسي من حياته في إيران، حيث تفتّح على الوعي السياسي تحت تأثير الشعور بالغضب والتمرد "ضد الوضع الاستعماري الذي وضع مصير في إيران بين أيدي روسيا وبريطانيا" جاعلًا من "الكفاح ضد الامبريالية" أهم عنصر مكوِّن لالتزامه. لكن ذلككله لا يمنع أن چوادي قد اشتق جوهر فكره السياسي من خلال اطلاعه على الإنتاج الثقافي الغربي: وذلك بدءا من اكتشافه لشخصية جان فالچان حين كام في الثانية عشرة من عمره، ومن قراءاته لروسو ومونتسيكو، وصولًا إلى انضمامه خلال الحرب إلى الحركة الشيوعية، واشتراكه في حزب توده، وانحيازه إلى الماركسية التي ابتعد عنها تدريجيًا، ثم إعجابه بمنديس فرانس الذي يعتبره قدوة له.

ويقر الحاج سيد چوادي بأن الماركسية لم تكن شيئًا آخر سوي منتج مستورَد، ويتذكّر بأنه توصل إليها في سياق فقدانه لكل ذاكرة تاريخية: يقول "حين كنت في العشرين من عمري لم تكن لدي أي ذاكرة عن تاريخ إيران. لقد قضت الديكتاتورية على كل احتفال فيما عدا

الاحتفال بأعياد الملك أو باستشهاد الحسين. وكان تولي رضا شاه للعرش هو المناسبة التاريخية التي يمكننا الاحتفال بها. كانت الماركسية شَيِّقة لدى جيل لم تكن له ذاكرة عن الماضي." هكذا يبدو هذا الهروب إلى موضع آخر وإلى الأجنبي، التصرفَ الوحيد المنطقي للتملص من نظام سياسي ينكِر الجدل، وللتموقع في مجتمع يقوم النظام التقليدي فيه بعَرقلة أي ابتكار إنساني لنماذج أخري: "كان الإسلام قد شكّل إطارا للمجتمع الفارسي منذ وقت مبكر وبلا قيد. بالإضافة إلي أن الاتصالات العنيفة مع العرب والمغول قد أعاقت أي استقرار للفكر الفارسي. كان كل شيء منذ عهد الصَفويين يندرج في الدين، وكانت جميع المحاور الثقافية مغلقة بواسطة علوم الدين وقواعد اللغة العربية والفقه ".

وتصبح مهمة الخروج على النظام حينذاك جليّة: استعارة أفكار الحداثة والعقلانية والسيادة من الغرب تتيح الإفلات من مأزق نظام اجتماعي-سياسي لا يمنح للمثقف أي دور. وفي مواجهة الثقافة الغربية التي تقوم على العقلانية من جهة، و"الثقافة الآسيوية" التي هي ثقافة "القدرية والموت والعالم الآخر" من جهة ثانية، يختار المثقف الحيز الذي يمكن أن تتحقق فيه سلطته الخاص؛ فالعقل والسيادة هما الخاصيتان اللتان تعيدان للإنسان إمكانية الخلق والابتكار بعيدا عن كل وصاية مؤسسية؛ وتعمل الحداثة على إضفاء الشرعية على مهمة الابتكار الذي يضطلع بها

المثقف. ويشير چوادي إلى أغا خان وبيرنيا ومصدق الذين يعتبرهم أوائل المثقفين الإيرانيين المحدثين، مذكرًا بان ثلاثتهم قد بدأوا مهمة العقلنة عبر الفصل بين السلطة والدين، كما أن نظرية السيادة الوطنية قد هيمنت على الثورة الفارسية عام ١٩٠٦ والتي شهدت صدور أول دستور.

بيد أن منطق احتراف المثقف ينطوي على مفارقتين اثنتين. إذ سرعان ما تؤول مهمة الابتكار التي استند إليها لتسويغ احترافه نحو الاستيراد؛ فهو حين يُلزِم نفسه بدور المبتكر على المدى القصير، وعندما يشترك في الحدث ليرسم على الفور الحدود التي يجب أن يصل إليها، فإنه بذلك يعزِّز نشاط الاستعارة على حساب نشاط الإنتاج. إن دولة سيد چوادي هي دولة الفصل بين السلطات، والنظام البرلماني، والانتخابات المحلية، وجمهوريته هي الجمهورية الممهورة بالختم الغربي، وحيث تفرض "العلمانية" نفسها "من غير إضرار بالدين" حتى مع غياب مفردات مرادفة لمعناها في اللغتين العربية والإيرانية: فهي تسمى باللغة الإيرانية "چوداعي" التي تعني "الفَصْل" من غير الإشارة إلى موضوع هذا الفصل. كما أن الثمن الذي يجب على المثقف دفعه هو المسافة التي ستبعده عن الشعب: إذ لم يحظ المثقف الإيراني خلال ثورة ١٩٧٩ بنفس مركز مثقف الثورة الفرنسية، فقدرته على الاتصال كانت ضعيفة للغاية. ويكون ثمن هذا الانفصام المزعج الاستبعاد الدائم، والنفي المستمر الذي لا يستطيع المثقف

احتماله إلا باللجوء إلى حجج التطورية، والشكوى من "تأخر" الشعب وعدم ثقافته: والواقع أنه استنباط فادح يدعو صاحبه إلى الارتباط أكثر بعملية تغريب إجبارية.

وبطريقة ذات دلالة، تكون التوليفة هي فكرة الأمة. فالنظام السلطوي يتسبب في" إخفاق البناء القومي" مثله في ذلك مثل الشعب الذي يرتبط بالتراث. الأول انطلاقًا من مصلحته، فهو يفُرِّق لكي يحكم، ويَستبعِد حتى لا يعيد التوزيع، ويجُزِّئ لكيلا ينُازَع. ويفعل الثاني الشيء ذاته بسبب إفراطه في التعبير عن هويته من خلال الجماعات التقليدية، إثنية، وقَبلية، وقروية أو أسرية. والنتيجة سلبية لأنها تُحْدِث اللامسئولية والديكتاتورية. وفي المقابل يصبح المثقف "هو الوحيد الذي يستطيع خلق الأمة"، والإشادة بفضائلها، ونشر الشعور القومي؛ وتؤدي هذه الوظيفة إلى ترسيخ نفوذ المثقف: فعن طريق التعاون على هدم الهياكل الاجتماعية-السياسية التقليدية، والتقليل من وساطة مالكي السلطة في الأطراف في تحديد صِيَغ إضفاء الشرعية، وخلق الظروف لجدل إيديولوجي، وتكوين فضاء عام، يُمنَح المثقف مكانةً حقيقيةً لم يكن ليحصل عليها سابقًا. فهي تجعل منه، بسبب ذلك كله، مستورِدًا لإنشاءات غربية خاصة بالقومية وبفكرة الأمة. كذلك يقوم سيد چوادي بوضع فكرة الدولة-القومية كأولوية لكل عمل سياسي، وكعنصر محوري لمفهوم الدولة المثالية.

وليست مسيرة الحاج سيد چوادي الهامة هذه هي الوحيدة من نوعها، بل تنتشر في كافة المجتمعات غير-الغربية وبطريقة حادة جدًا تجعل المجتمع المعني يتسم بنفس هذا التوتر بين نظام سلطوي وبين تراث مزوَّد بقدرة شديدة على الرقابة الاجتماعية، كما يحدث في العالم الإسلامي وفي العالم الهندي أو العالم الياباني. إن تكوين طبقة من المثقفين المفصولين عن المجتمع يعود أولًا إلى اتساع نطاق التعليم خلال القرن التاسع عشر: إذ أُقيمت مدارس سان سيمونية في مصر، وبرز تيار أكاديمي يستلهم الوضعية في تركيا، وتزايد نجاح المدارس المسيحية بل وتزايدت أيضا المحافل الماسونية في سوريا. ويعود الأمر أيضًا إلى انتقال أبناء البرجوازية والأرستقراطية إلى الغرب لاستكمال دراساتهم؛ على نحو المثقفين العثمانيين الجدد في القرن التاسع عشر الذين ذهب منهم إبراهيم شناسي لدراسة المالية العامة في باريس، وسجل أحمد رضا في مدرسة الزراعة في جرينيون، والتحق ميشيل عفلق بالسوربون للدراسة من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٣ [٢٦]...

وتقوم استراتيجية هؤلاء المثقفين الذين ينفصلون عن نظام اجتماعي-سياسي شديد الانسجام على التزوّد بشبكة قوية جدًا من التجمعات التشاركية التي ستؤكد تدريجيًا هويتهم كمستورِدين. وفي هذا الصدد لعب إنشاء الصحف دورًا حاسمًا خاصة أنها كانت متأثرة بنفوذ

الصحافة الغربية. هكذا تأسّست في الإمبراطورية العثمانية جريدة "تقويم الوقائع" عام ١٨٣١، و"تُرجمان الأحوال" عام ١٨٦٠، و"تصوير الأفكار" الصادرة عام ١٨٦٢ بمبادرة من إبراهيم الشناسي بعد عودته من فرنسا والذي أنجز بالتوازي عملًا هاما هو ترجمة الأدب الفرنسي إلى اللغة التركية. وقام ازدهار الصالونات الأدبية بإنجاز وظيفة الألفة والمخالطة مثل صالون أمي خير أو صالون ماريا كاڤيديا في مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، وفيها كان المثقفون ذو الثقافة الغربية يعبرون عن تميّزهم ويؤكدون على أهمية مكاناتهم عن طريق الألقاب الفخمة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك دور المكتبات مثل مكتبة هنري كوربيل في وسط القاهرة، وخاصة "الجمعيات" شبه السرية التي لا تحصي مثل "رابطة الوطن العربي" التي أنشأها نجيب أزوري في بداية القرن، و"جمعية الآداب والعلوم" التي أسسها بطرس البستاني في نهاية القرن الماضي وكانت، إلى حد ما، متأثرة بنفوذ الإرساليات البروتستانتية الأمريكية، وجمعية "ترك ديرنييه" التي أسسها شباب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨، و"المؤتمر العربي السوري" الذي انعقد في باريس لأول مرة عام ١٩١٣ [٢٧]...

ولا جدال بأن هذا المنطق التشاركي قد ساهم في ترسيخ استقلالية مثقفين جدد. وقد تدعّم ذلك طريقة بفضل نمط خروجهم من السياسة. في البدء، كانوا جميعا مشتركين مع هذا النموذج من الدولة الغربية الحديثة

المتطابق مع رؤيتهم للكوني وللعقلاني الذي توافق بدقة مع هويَّتهم. كانوا أبناء موظفين كبار أو كانوا هم أنفسهم موظفين كبار وقد أظهروا عبر سير حياتهم عن الارتباط الوثيق بين مكانتهم وبين الممارسة السياسية للعقل: كان عبد الحميد عبد الحق سفيرًا في باريس ولندن وبروكسيل، وزاوج إبراهيم الشناسي بين مهنته ككاتب وصحفي وبين تقلده لوظائف إدارية تقليدية كبيرة في التعليم. كان والد الفنان المصري جورج حنين سفيرًا في مدريد وفي روما، وكان أحمد راسم نفسه سفيرًا في روما ومدريد وبراغ. وشغل فوروغي الفارسي أرفع الوظائف الحكومية مثله مثل خير الدين التونسي والطهطاوي المصري. وحينما كان الرجال السياسيون لا يخرجون من طبقة المثقفين هذه كانوا يعبّرون عن ارتباطهم بالدولة بإضفاء خاصيات ثقافية على ذواتهم: فقد قام رئيسا الوزراء الفارسيين فوسوق دَوْلِه وقاقام سَلْطانِه بمهنة الترجمة بالتوازي مع رئاسة الوزارة، في حين أن جمال عبد الناصر نفسه كان قارئًا مجتهدًا لفيكتور هوجو وديكنز ونابليون وروسو، وكتب مقالًا عن فولتير بعنوان "رجل الحرية" وكانت له مؤلفات في العلم العسكري وفي التاريخ(٢٨).

من الواضح أن هذا الرابط انفصم ماديًا حين دخل المثقف في نزاع مع هذه الدولة التي سرعان ما أصبح ضحيَّة لها. ومن الجلي أيضًا أن هذه العلاقة أصبحت أكثر تعقيدًا حين اعتقد بعض المثقفين أنه يمكنهم

استخدام إنشاء إحيائي لإدانة طبيعة الدولة خارجية المنشأ. لكن عمق هذا الرابط لم يمّحِ تماماً، إذ إن تخلي هؤلاء المثقفين عن أي مرجعية دولتية أو قومية يسلبهم الاستقلالية بل وحتى الهوية، وهو أمر لا يستطيعونه: لذلك يتخذ البعثيون منها العلامة الأساسية لخطابهم، في حين أن أولئك الذين يعبّرون عن أنفسهم عبر الإسلام يجعلون منهاالخلاف الرئيسي الذي يفصلهم عن نخب رجال الدين: فيري أبو الحسن بني صدر في الاستناد إلى الأمة المصدر الرئيسي لخلافه مع الخوميني(٢٩)، في حين لا يشجب الغنوشي التونسي، إطلاقاً، مرجعية الدولة والقومية.

تكتظ الحركة الوطنية الهندية بصفة عامة وحزب المؤتمر بخاصة بهذا النمط من المثقفين الذي شاركوا بنشاط في بناء الدولة بشكلها الغربي الذي نعرفه حالياً. في البدء كانت الجمعية الهندية التي تأسست عام ١٨٧٦ بدعم من مجموعة من الصحف تتكون فعلا من مجموعة من المثقفين الهنود المغرّبين والمطالبين بإنشاء دولة-قومية مستقلة. وكان سوريندراناث بنرجي Surendranath Benrji مؤسّس هذه الجمعية قد أظهر تعلقه بهيا كل الدولة الغربية بنجاحه في مسابقة دخول الخدمة المدنية الهندية، وقد عُزِل من وظائفه وسافر إلى إنجلترا ثم عاد إلى الهند ليجمع بين وظيفة أستاذ للغة الإنجليزية وتنمية الحركة الوطنية الهندية. ويستعير المؤلف الذي كتبه بعنوان "أمة قيد الصنع" A Nation in the making والمنشور في سنة وفاته، المفردات الغربية الخاصة بالقومية(٣٠).

وكانت ساروچيني نايدو Sarojini Naidu أول سيدة ترأس دورةً لحزب المؤتمر عام ١٩٢٥. شاعرةٌ براهمية تحمل في الوقت نفسه دكتوراه العلوم من جامعة ادنبره، متآلفة مع بريطانيا ومناضلة وطنية، مؤلفة وتكتب باللغة الإنجليزية. وجمع سارڤيپالي راداكريشنان، أحد كبار فلاسفة الهندوكية المعاصرين، وبطريقة أكثر وضوحًا، بين المراجع الهندوكية والتعليم الغربي، وبين النضال الوطني وخدمة الدولة: فكان أستاذ كرسي للديانات الشرقية في جامعة أكسفورد، وناضل داخل حزب المؤتمر من أجل استقلال الهند، ثم باشر العمل السياسي والإداري لأمد طويل قاده إلى منصب سفيرٍ في موسكو ثم رئيسًا للجمهورية. كتب بعض مؤلفاته الموضوعة باللغة الإنجليزية حيث يبرز فيها على الخصوص هذا السعي نحو التوفيق مثل كتاب "الشرق والغرب في الدين" East and west in Rligion، وكتاب "الديانة الشرقية والفكر الغربي" Eastern Relegion and Western Thought. ولم يكن رابندراناث طاغور استثناءً: فقد كان الممثلَ الأكثر سموا للثقافة الحديثة، وجمع أيضًا، وبذات الطريقة الجليّة، بين الاستعارة من الغرب وبين التعبير القومي. توزّعت دراسته بين كلكتا وبريطانيا قبل أن ينضم إلى الحركة الوطنية بدءًا من العام ١٩٠٥. كان يكتب بالبنغالية وبالإنجليزية، فدافع عن القومية الهندية "القومية Nationalism 1917"، وعن العقيدة الدينية الكونية "دين الإنسان ١٩٢٠ The Religion of Man"[٣١].

وكما يمكن،أخيرًا، ذكر حالات عديدة يبرز فيها التأثيرات الغربية داخل الطبقة المثقفة، بل وأيضا على هذا الانجذاب نحو الدولة: منهم رامش شاندرا داتّا الذي نجح في الامتحان الذي كان يجري في العاصمة البريطانية للالتحاق بالخدمة المدنية في الهند، وذلك قبل أن يصبح محاضرًا للتاريخ الهندي في جامعة لندن، ثم عاد بعدها إلى بلاده ليعمل كموظف كبير في ولاية بارودا التي تابع فيها عمله ككاتب، فنشر كتبًا في التاريخ الهندي كما أتم ترجمة ملحمتي المهابهارتا والرامايانا الهنديتين إلى الإنجليزية. واندفع آخر يحمل لقبًا مشابهًا وهو ميخائيل مادهوسودانا داتّا نحو التغريب إلى حد التحول إلى الدين المسيحي: فألّف عددًا من المسرحيات في لغته البنغالية استوحى إحداها من الإلياذة مباشرة وأخرى من شكسبير، وما أصدر العديد من القصائد الشعرية التي استوحى بعضها من أوڤيد Ovide ومن أساطير لا فونتين La Fontaine [٣٢].

وكانت مهمة المثقف في سياق حكومة الميجي اليابانية متشابهة مع مهمته في العالمين الإسلامي والهندي؛ فقد شارك بطريقة فعّالة في عملية التغريب. ومع ذلك كانت المجازفة بالانفصام عن التراث والتعرض بالتالي للتهميش السياسي أقل خطرًا: ترتكز الثقافة اليابانية الخاصة بالسياسي على توكيد الأصل الإلهي للسلالة الأمبراطورية، وعلى معرفة دينية متشابكة تتجه إلى فرض نفسها كعقيدة سياسية. كما تمّ تغريب الفكر بطريقة أقل

تضاربًا: فقد بدأ تغريب التعليم رسميا عام ١٨٧٢، ورفع الحظر عن المسيحية عمليا عام ١٨٧٣. وتنحدر غالبية المثقفين المستورِدين للنماذج الغربية من عائلات متواضعة من الساموراي، ممن كانوا يسعون، عن طريق تعلم اللغات الغربية، إلى تعويض انهيار مكانتهم إثر أزمة المجتمع الإقطاعي وحالة بالالتهميش التي تعرضوا لها. وبطريقة لا تخلو من مغزى، كان نشاطهم يتم إما بحصولهم على مراكز مرموقة في الجمعيات المختلفة، أو باندماجهم داخل الدولة الحديثة. وقد توزَّعوا بين "الحركة من أجل الحرية والحقوق الشعبية" (أول حزب سياسي، أنشئ عام ١٨٧٤) و"جمعية العام ٦" المنتسبة أكثر للنخبة الثقافية. وقد أسست هذه الجمعية "مجلة العام ٦" التي أصدرها موري ارينوري وزير التعليم السابق، وعمل بها نيشي اماني وتسودا ماميشي وكاتو هيرويكي وثلاثتهم من كبار الموظفين، وكذلك نكاروما ماساناو الذي اعتنق المسيحية، وأيضًا فوكوزاوا أكبر المثقفين في عهد الميجي.

أصبح هؤلاء المثقفون، من خلال سعيهم للتخلص من نظام الشوجونات الذي استمر في تهميشهم، رواد عقل عملي أكثر منه فلسفي؛ يتجاوز الهياكل الاجتماعية التقليدية من غير قلب النظام الديني والثقافي القائم، ويسمح لهم في الوقت نفسه باكتساب دور رئيسي في تحديد نظام دستوري جديد، وبإضفاء الشرعية على عملية تصعيد اجتماعي كانوا هم

والمقربون إليهم يسعون إليها. ومن هنا تبرز أهمية أعمال نشر القانون الغربي بخاصة خلال عهد كاتو، وترجمة أعمال هوبز ومونتسكيو وتوكفيل وبنتام، وقيام ناكاي شومان الملقب ب "روسّو الشرق" بترجمة "العقد الاجتماعي" لروسو. ومن هنا أيضًا ظهرت أعمال الترجمة التي قام بها ناكامورا المسيحي الذي قدم نسخة يابانية لمؤلفات ستيوارت مل بدءًا من عام ١٨٧١، كما حقق في الوقت نفسه أحد أكبر النجاحات الأدبية في ذلك العصر بترجمة "مساعدة الذات" Self Help لصمويل سمايلز Samuel Smiles، وكلاهما يُعتبَران تمجيدًا حقيقيًا للصعود الاجتماعي وللنجاح الفردي القائم على العمل والمثابرة والبساطة(٣٣).

واشتمل القصد على "الخروج من آسيا" وإعادة تكوين الروح القومية اليابانية في أحشاء الغرب طبقًا لعبارات فوكوزاوا. وفي مواجهة اختلاط النماذج السياسية الغربية المتأرجِّحة بين الدولتية الألمانية والليبرالية البريطانية والديمقراطية الفرنسية، كان الأمر يتعلق بتآلف الفردية العقلانية مع التراث الياباني، وبتشجيع الفرد الذي يسعى للسعادة والمصلحة عن طريق العقل، وبإدانة الماضوية لأجل إظهار إحباط المثقفين ضحايا ثبات العلاقات الاجتماعية(٣٤). وكان هذا النمط من الاستعارة يقع عند نقطة التلاقي بين العقلانية الجماعية والعقلانية الفردية: الأولى كانت عقلانية الأوليغارشيات التقليدية التي عزلتها الشوجونات، وكانت الثانية من

جهتها، تنتسب إلى الرموز والعلامات التي يحتاجها المثقفون الجدد لفرض أنفسهم كفئة مستقلة.

المحتّجون:

ربما تبدو وظيفة الاحتجاج غير خاضعة، بالبَداهة، لمنطق الاستيراد: ألا ينبثق الاحتجاج بسبب الرغبة الصريحة في رفض أو إدانة الإضرار بالاستقلال والتراث الثقافي وبالعالم الرمزي الخاص بالجماعة الوطنية؟ ومع ذلك فإن مشروع الاحتجاج ذاته مُحَمَّل بالتغريب، حتى وإن كان تنوّع مصادره وتوجهاته يجعل إنجاز هذه العملية معقدًا ومتعدّد الأشكال. ويمكن أن يكون المثقف ذاته بخطابه وبأفعاله منتجًا للاحتجاج، مثله في ذلك مثل النخبة السياسية الليبرالية التي تكونت في إطار بناء دولة تتطابق مع النموذج الغربي كما رأينا سابقًا: إن كلا من هؤلاء وأولئك من الفاعلين مُحَمَّل بحكم وضعه، بقيمٍ وبأساليب للاحتجاج واردة من الخارج.

لكن الاحتجاج يمكنه أن يصدُر أيضا عن النخب التقليدية التي قد تثور ضد مثل هذه الموضوعات والتي تشعر بأنها تهددها. هذا النوع من الاحتجاج ليس هامشيًا بأي حال، بل يلعب دورًا رئيسيًا لا سيما وأنه منسجم مع المحكومين الذين يطالبون في أغلب الأحيان بفهم المعاني في مواجهة تغير عالمهم الرمزي أو تَشوّهه. ويمكن لهذا الاحتجاج ذي

الطبيعة الثقافية أساسًا أن يبرز بطريقة مباشرة عبر التعبئة الخاصة به، أو بطريقة غير مباشرة كما يتمّ غالبًا، عبر الربط بين أنواع من الاحتجاجات المتعلقة بالدولة. وفي كلتا الحالتين يؤدي دخول هذا النوع من الاحتجاج إلى المجال السياسي إلى تحوله، سواءً بطريقة واضحة أو مستترة، إلى ناقل للخطابات التي كان يرفضها من قبل أو تلك التي صار يرفضها. والمفارقة الأكبر هي انه ليس سياق عمل الاحتجاج وحده هو ما يتعرض لهذا الخطر، إذ سرعان ما تصبح الاستراتيجية الاحتجاجية ذاتها حاملة لهذا التناقض الذي يؤدي، بهدف إخفاء هذه الانزلاقات، إلى ردود استطرادية كثيرًا ما تكون مثيرة للدهشة.

ويكشف دخول المجال السياسي عن الفخ الذي ينصبه التغريب ضد أولئك الذين يثورون ضده. يروي أبو الحسن بني صدر[٤]، بطريقة لافتة، كيف تطور سلوك آية الله الخوميني كلما تقدّم مسار الثورة الإسلامية، وكلما بدت رغبته في قيادتها، فيقول "حين كان الخوميني في النجف، لم يكن يرغب في سماع الحديث عن "القومية" لأنه كان يدحض فكرة السيادة الوطنية، إذ لم تكن السيادة إلا لله وحده، كما أن الغرب هو الذي فرض فكرة القومية. في باريس، أوضحنا له أنه لا يمكن دعوة الشعب للثورة في الوقت الذي يُرفض فيه الاعتراف له بالسيادة. ووافق

---

(٤) أول رئيس للجمهورية الإيرانية بعد الثورة الإسلامية.

الخوميني على هذا الرأي وأعلن أنه يريد دولة-قومية. وقَبِل أيضا موضوعات الاستقلال، والديمقراطية، والتقدم. لكنه حين عاد إلى إيران أعاد من جديد طرح مناقشة الموضوعات التي كنا قد اعتبرناها منتهية[٣٥]".

هذا النمط من الانزلاق مألوف للغاية في تاريخ الاحتجاجات الإسلامية. فقد سبق ظهوره بوضوح لدي إحيائية القرن التاسع عشر التي تُعتَبر البادئة في هذا الشأن. وكان عبء السياق آنذاك واضحًا: فالتيار الإحيائي الذي كان يدين استبدادية السلطان كان يعبّر عن تقاربه مع الحركات الليبرالية التي تفجرت في أوروبا؛ وحين حارب التراث الذي جرّده وأبعده، انتمى، طوعًا، إلى أفكار التقدم المتنامية في الغرب المنهمك في التصنيع. ولأنه كان يحذر من بعض الأوجه القسرية للدولة مثل ظهور الضرائب، فإنه كان ببساطة يتبني طرقًا للاحتجاج تتوافق مع ظهور مركزٍ يسعى للاحتكار، على نحو شبيه بتلك التي ابتدعتها الحركات الاجتماعية الغربية. أخيرا، أدى انخراط هذا التيار الإحيائي الذي انخرط في نضال رائد ضد مظاهر الاستعمار الأوربي الأولى، إلى استحواذه بالضرورة على فكرة القومية المبتكرة في الغرب والتي لم يستطع دمجها بأفكار "الأمة الإسلامية" بل والعروبة إلا بصعوبة. هذه المجازفة التي جسّدها أمثال الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا أو المودودي ليست خاصة بالإسلام وحده: بل نتواجد في المعارك التي خيضت لأجل الاستقلال الهندي في

مواجهة علمانية حزب المؤتمر، في سلوك الهندوسي ماهاسابها، أو لدي دهارما سانج(٥) التي أسسها سڤامي كارپاتري، أو بعد عام ١٩٤٧ لدي منظمة چانا سانج التي تحولت إلى بهاراتيا لوك دال(٦) التي أسسها شاران سِنج (٣٦).

ويُعبّر الفاعلون في الثورة الإسلامية الإيرانية، طوعًا، عن اعتمادهم على القِيم الصادرة عن الاحتجاجات الثورية الغربية. إذ يصوِّر مناضل في حركة "مجاهدي الشعب" نموذجه المرجعي بقوله إنه كان "مسلمًا اشتراكيًا"، ثم يضيف بأنه "أسس اشتراكيته على الديمقراطية"، ويؤكد أنه يستلهم النموذج الديمقراطي و"[نحن نوحده] مع قوميتنا، ومع ثقافتنا القومية. هذا هام بالنسبة لنا" ثم يختتم: "جميع الإيرانيين الذي قدموا إلى فرنسا تأثروا بهذه الثقافة الديمقراطية". ويُقِّر مجاهد آخر بالتأثير المشترك للثورتين الروسية والفرنسية. فالأولى تعلم منها إعلاء "المساواة الاقتصادية بين الأفراد"؛ ومن الثانية ينبه إلى استيراد مفاهيم الحرية والمساواة التي لا تقتصر على المجال الاقتصادي. ويختتم بالقول بأن "التحديث في إيران تم بواسطة فرنسا(٣٧)".

في الواقع إن فرص الإفلات من هذا المنطق ضئيلة، وقد أظهرت التجربة أن وضع استراتيجية على أساس الرغبة في التخلص منها يؤدي إلى

---

(٥) الجمعية الدينية الهندوكية.

(٦) الحزب الهندي الشعبي.

نتائج ضارة. وفي هذا الصدد يعتبر مثال جمعية العلماء المسلمين التي تأسست عام ١٩٣١ في الجزائر بمبادرة من الشيخ عبد الحميد بن باديس معبّرًا. لقد تأسست في البداية لحماية مجموعة شعرت بانها مستبعدة ومجردة من هويتها، وظهرت هذه الجمعية " كتنظيم ذي نزعة دينية "كان" يهدف إلى الدفاع عن الإسلام من خلال تعليم اللغة العربية، وتمجيد الماضي للتأكيد على استمرارية الأمة الجزائرية[٣٨]." وعلى أساس هذا الهدف، لم تقدِّم الجمعية أي تنازل للنموذج الغربي بشأن الاستراتيجيات والمفردات الاحتجاجية، على عكس حركة "نجم شمال أفريقيا" أو حزب الشعب الجزائري فيما بعد. وقد أعلنت الجمعية عدم الفصل بين السياسي والديني، واعتمدت أساسًا على مجهود ثقافي يهدف إلى إنقاذ الجماعة المسلمة بالعودة إلى القرآن، وإلى قراءته، وإلي تعاليمه وإرشاده الفعلي. كان الأمر يتعلق بإعلاء شأن روح الإسلام الحقيقية من أجل "مقاومة فتنة الغرب": لهذا حدَّدت الجمعية أولوياتها بفتح المدارس الحرة التي تعلِّم اللغة العربية وبالإكثار منها.

ومع ذلك فإن الثمن الذي يكلفه الانغلاق تجاه الأساليب الغربية لتعبئة الأنصار يمكن أن يكون غاليًا. لم تنخرط الجمعية في أي عمل سياسي مستقل، وبالتالي لم تكن مضطرة لتبني أية فكرة من الأفكار المرتبطة به تقليديًا على عكس الخط الذي كانت الإحيائية قد استهلته. وبالرغم من

أن نشاط الجمعية كان سياسياً بحكم غايته، ووفقا لنموذج يتطابق تماما مع الثقافة الإسلامية إلا أنه لم يكن يتعلق إلا بحافزها الديني وبمشروعها الخاص بإعادة بناء الجماعة الإسلامية بعيدًا عن أية استعارة من الإيديولوجية القومية الغربية. بل لقد ذهبت الجمعية إلى ما هو أبعد من ذلك: إذ كانت تري أنه لا يمكن لأي حزب مصادرة التعبير عن الأمة الإسلامية ولا التحدث باسم الإسلام، ولا يمكن لأي تنظيم حزبي ادعاء الشرعية. هكذا لم يكن للمسرح السياسي الرسمي الذي هو مسرح "الأمر" سوي أهمية ثانوية، ولا يجب على الجمعية الانضمام إليه أو المشاركة فيه. وقد أدي ذلك بالضرورة إلى عدم انشغال بن باديس بالسلطة الاستعمارية إلا بصورة ضعيفة، بل وإلى التوافق معها وفقا للاتهامات التي كانت شائعة. والواقع أن الشيخ بن باديس كان يعتبر بأنه يمكن لفكرة الجنسية الاستناد إلى الإسلام، فكان يُميِّز بين "الجنسية القومية" و"الجنسية السياسية": فالأولى تتغذى على الموارد الثقافية المشتقة من اللغة والدين ويعبِّر عنها العلماء بطبيعة الحال. والثانية تحيل إلى الربط بين حقوق وواجبات المواطنة، لكنها لا تقِّر أي عمل سياسي مستقل قد يجازف بإعادة تشكيل العمل الحزبي كما فعل مِصالي الحاج وعباس فرحات بوجه خاص.

على هذا النحو، اتجهت الجمعية للتوسع في المجتمع المدني وانفصلت

عن حزب الشعب الجزائري الذي اتجه، في شجبه للاستعمار الفرنسي، إلى الانتصاب كحزب حقيقي، واعتناق وسائل التعبئة السياسية الخاصة بأحزاب اليسار الفرنسي، وإلى تبني فكرة القومية الغربية المنشأ. إن الدولة الجزائرية التي أُنشئت بفضل التنظيمات الحزبية اللاحقة، وبخاصة جبهة التحرير الجزائرية، إنما تحصل على طابعها الغربي كدولة قومية، تحديدًا، من هذا المنشأ الإيديولوجي. وهذا صحيح بقدر ما هو صحيح أيضا أن الاستقلال والثورة لم يتحققا كأهداف ملموسة في واقع جماعة الدول وعن طريق حركة تدعو إلى تفضيل "النقاء" الثقافي. ولا أحد يشك في أن جمعية العلماء وفكر بن باديس قد روى الوطنية الجزائرية المعاصرة، وتشهد حركة التعريب على ذلك: لكن يظل صحيحًا أنه لا فكر بن باديس ولا الوطنية الجزائرية استطاعا التغلب على معضلة الاكتفاء الذاتي الثقافي واللافاعلية السياسية.

ولا يشكّل هذا مثالا معزولًا: إذ تقوم حركات السكينة والسلام النفسي في كل مكان يوجد فيه الإسلام بنشر مفهوم للعمل يرتبط بالتراث تمامًا، لكنه لا يقدِّم أي تنازل للسياسة. إن "الأخباريين" الإيرانيين لا يقبلون غير التراث كمصدر للإلهام ويعلنون عدم اختصاصهم بالمجال السياسي[٣٩]. ويقوم هؤلاء بدور شديد الأهمية، على غرار حركة بن باديس، في مجال التنشئة، ونشر القيم الدينية، وردع الملل المنحرفة

(البهائيون بخاصة)، والأرجح أنهم قاموا بتنفيذ عمل تمهيدي هام في الإعداد للثورة الإسلامية. لقد دحضوا كل عمل سياسي وكل بناء حزبي، ومع ذلك سرعان ما تم تجاوزهم من جانب "الأصوليين" الذي أقروا منح سلطة سياسية "لمرجعْ تقّلِيد" (آية الله، أو مَرجع للتقليد بفضل علمه)، وكذا من جانب "الصادقية" في السياق السابق للثورة؛ وهي أقلية ملتَّفة حول الخوميني، ومصمِّمة على التزود من الغرب بجميع الأدوات الفكرية والتنظيمية الخاصة بالعمل الحزبي. ونلتقي هنا مع التعارض بين نوعين من آيات الله وهما الخوميني وشريعة مداري: تغلب تشدُّد الأول على اعتدال الثاني، كما تكشَّف بأن عمل الاحتجاج السياسي الصريح أكثر فاعلية من عمل المواربات السياسية الخاصة بحالة الرضا والسكينة. لقد تمكن الإخوان المسلمون أنفسهم، مثلهم مثل مجموع الحركات الإسلامية، من الانتقال إلى الفعل على أساس مفهومٍ للتعبئة السياسية مستلهَم من الأساليب اللينينية أكثر مما يستلهم التراث الإسلامي: والواقع أن استراتيجيتهم المِنْبَرية وأساليبهم التنظيمية وطريقة عملهم تغترف من كتاب "ما العمل؟"[٧] أكثر من قراءة القرآن...

في الهند، واجهت منظمة راشتِريا سوايامِسواك [(RSS) - منظمة خدمة الوطن] خيارات مشابهة. لقد أُنشِئت هذه المنظمة عام ١٩٢٥

---

(٧) مُؤلَّف لينين الشهير.

لمحاربة الوجود البريطاني بالقوة وهي هندوكية بطريقة نضالية ومطلقة التحيز، واشتركت في أعمال عنف مثل اغتيال غاندي، ومن المؤكد أنها لا تتشابه مع جمعية العلماء [الجزائرية][٤٠]. ومع ذلك فقد دحضت أي توجه حزبي، وابتغت منذ نشأتها أن تكون ثقافية على نحو صارم، كما أظهرت نفس الرفض للاندماج في العمل السياسي، ونفس النضالية الفعّالة لصالح إحياء نظام اجتماعي-سياسي مستلهَم مباشرة من ثقافة محلية المنشأ، وبخاصة نفس الرغبة لهدم المقولات السياسية الغربية المنشأ. هكذا رفضت منظمة الراشتريا بفظاظة، التصور الغربي الخاص بالقومية: لقد شجب مؤسسها هيدجوير Hedgewer فكرة الحدود وفكرة الإقليم، وشبَّه الإعلاء من شأن الرؤية الإقليمية للأمة "بعقلية العبيد"، كما حدد هدف منظمته بأنه تحرير المجتمع الهندوكي من الانحطاط وفساد الأخلاق الذي أغرقه التغريب فيهما. واقترب خليفته جولووكر Golwalker بدقة أكبر من الأفكار المذكورة آنفًا بشأن الإسلام، إذ قام بالتمييز بين القومية الثقافية والقومية الإقليمية؛ فمجد الأولى ورفض الثانية [٤١].

كذلك تقِر الراشتريا بأنها ليست سياسية إلا بحكم المصير: وبما أنها ثقافية في جوهرها، فهي هندوكية أولًا، وتستبعد من صفوفها البوذيين والچاپنيين. ويمتزج مشروعها مع مشروع الهندوكية: فهي تدين العَلمانية بمفهومها الغربي لكنها تقبل بعض جوانبها من أجل إعلاء شأن تعدد

العلوم الدينية الهندوكية. وأخيرا يمكن تقييم استراتيجيتها بالنسبة لهذا الجوهر الثقافي: فمنظمة الراشتريا مثلها مثل العديد من الحركات الإسلامية تمامًا، تفرِّق بين الدولة والمجتمع لتقلص من أهمية الأولى وتهمِّشها. وبما أن الجمعية تعبِّر عن المقدس، فهي أعلي من الدولة؛ تلك الدولة الملصوقة والمفروضة من الخارج والمصادِرة للسيادة بطريقة تعسفية. وفي المقابل تدَّعي الراشتريا هذه السيادة لنفسها بحكم طبيعتها وبحكم تجسدها الإلهي، وهي السيادة التي لا معني لها حين تكون تحت سلطة الدولة. كذلك تتركز جهود المنظمة في تنظيم المناضلين، وتعبئتهم، وتعليمهم، وتدريبهم على دور يقتضي انفصالهم عن الدولة، أو على أية حال جعل انتماءهم لها نسبيًا. هكذا تنحاز الراشتريا إلى خيار يتعارض تمامًا مع خيار حزب المؤتمر الهندي: فهي لا تسعى لإقامة دولة قومية والسيطرة عليها، بل إلى اجتثاث منطق الدولة والقومية القادمان من الغرب من أجل إقامة المجتمع الهندوكي في موضع آخر. لهذا شجب غاندي وأعوانه هذه الحركة باعتبارها "شمولية" وحتى "عنصرية" لاسيما استخدام جولووكر لفكرة "الجنس الهندوكي" وتفوقه على الأجناس الأخرى بشكل خاص. تُظهِر هذه المجادلة، التي بلغت مرحلة العنف الدموي سريعًا، مفترق طرق بين استراتيجيتين اثنتين: تلك الخاصة بحزب المؤتمر الذي اختار التغريب كاتجاه مؤدي إلى الاستيلاء على السلطة، والأخرى استراتيجية الراشتريا التي تبني

هويتها ومجهودها التعبوي حول رفض أي تنازل للمسرح السياسي الرسمي وفقًا لتأكيدٍ صارم على طبيعتها الثقافية[٤٢].

والحال أن تطورات استراتيجية الراشتريا تثير الدهشة بقدر ما هي ذات مغزى. فقد حدث بعد حصول الهند على الاستقلال ومأسّسة العمل السياسي أنها تحولت ببطء نحو تبنّي جميع معالم الوظيفة الحزبية. في البداية كانت لا تحشد إلا بمناسبة الأعياد الدينية، وبخاصة أعياد تتويج الآلهة راما وشيفا، ثم تزودت هي وحزب جانا سانج (الذي أصبح الحزب الهندي الشعبي في عام ١٩٧٧) بذراع سياسي تطابقت هياكله تدريجيًا مع هياكل الدوائر الانتخابية، ودخل أعضاؤها البرلمان خلف مسميات متنوعة. لكن معارضتها المتنامية ضد إنديرا غاندي، التي حاولت حظرها عام ١٩٧٣، دفعتها إلى إحداث تغييرٍ في خططها بشكل لافت: فقد دفعتها إرادتها الواعية بضرورة البقاء (بعد الإعلان بأنها غير شرعية)، ومحاولاتها من أجل الفوز (في وقت كان من المشكوك فيه تواصل نجاح حزب المؤتمر في الانتخابات)، إلى الانضمام إلى التحالف الانتخابي الظافر في عام ١٩٧٧، وإلي تغيير خطابها، وتخليها جزئيا عن الموضوعات الدينية لكي تتحدث عن الأسعار وعن الفساد، كما اختارت تمجيد الديمقراطية لمحاربة "الديكتاتورية". من الصحيح أن هذا التغيير يعود إلى "جاذبية النظام" الذي أتاح لها الاشتراك مباشرة في السلطة في العديد

من ولايات الاتحاد، لكنه يعني أيضًا أن هناك إعادة اكتشاف للدولة بعيدًا عن القومية، وإنه من أجل الحصول على قوة جديدة. يلزم المشاركة في صراع من أجل السلطة، صراعٌ تحول فورًا إلى تبنّي مجموعة أفكار شَعبَوية أكثر منها ثقافية ومرجعياتها هي الدولة والديمقراطية.

ولا تعني مثل هذه السيرورة التخلي عن المرجعية الثقافية الذاتية إطلاقا: فالمنظمات الهندوكية، والحركات الإسلامية لا، وليس لها مصلحة في التخلي، عن هذا الاستثمار التقليدي؛ أي عن تبني هذه المطالبة القوية بفهم المعاني التي تتكاثر في سياق التغريب المتزايد. ومع ذلك فإنه سرعان ما يتجلى مأزق السلطة في الحالتين: إذ لا يكون خطاب التعبئة فعالًا وجديرًا بالثقة إلا إذ انفتح على خطاب الاستيلاء على مواضع اتخاذ القرار، مما يفرض تبني التقنيات والأفكار المستعارة من الغرب. هكذا سرعان ما يتم الوصول إلى أشكال تلفيقية تنتسب إلى الشّعبوية الجديدة حيث تمتزج فيها المرجعية الغربية حيث الشعب هو صاحب السيادة، والمرجعية الثقافية ذات المنشأ المحلي حيث التراث، ونسق معاني نستطيع الجماهير فهمه.

في الجزائر، يمكن، من خلال أقوال الإسلامي محفوظ نحناح، إحصاء الكلمات المستخدمة في خطاب جبهة الإنقاذ في الجزائر لوصف ما يجب أن تكون عليه الدولة، حيث ترد هذه التشكيلة الضخمة والغريبة:

دولة القانون، حماية الحقوق الأساسية للإنسان، العروبة، القومية، الديمقراطية، الإخاء، التضامن، تطبيق الشريعة. ويُفهم الإسلام باعتباره "دولة، إيمان، قانون، كتاب، سيف، عرق، أمة، أخلاق، سلوك"، أما "النظرية الاقتصادية الإسلامية" فتشتمل على "توزيع منصف وعادل للثروات، تشجيع المبادرة، إقامة العدالة الاجتماعية، الاكتفاء الذاتي [....]، ازدهار القيم الإنسانية المهدرة" ["مهدرة من جانب البديل الاقتصادي الغربي: الرأسمالية أو الاشتراكية"]. وبذلك تساهم هذه "البوتقة" التي تضم موضوعات منزوعة من قواميس غربية متنوعة ومن مرجعيات محلية المنشأ في إضعاف الخطاب وانزلاقه التام إلى حالة من عدم الدقة، وفي ترسيخه في طبعة شَّعْبَوية مِنْبَرِية"[٤٣].

وتنزع المرجعية الغربية إلى تحقيق وظيفة ثلاثية داخل الخطاب الاحتجاجي. فهي تهدف أولًا إلى اقتطاع مساحة من الفكر ومن الفعل خاصة بالتاريخ الغربي ثم تثمينها وتقديمها باعتبارها كونية. ويعمل الإسلاميون العصريون، كما فعل الأفغاني أو محمد عبده، على إحصاء ما صَنَع نجاح الغرب والذي يمكن العثور على نظيره في الإسلام. هكذا يتعلق الأمر أولًا بالتقدم التكنولوجي، ولكن أيضًا بقِيَم الديمقراطية والحرية. يؤكدالإسلامي المغربي عبد السلام ياسين، أن القيم التي أكتشفها محمد عبده في الغرب، مثل الحرية، النظافة [....]، التنظيم، التكنولوجيا،

والسلام الاجتماعي، " تنتسب للإسلام أيضًا[٤٤]، في حين يبدو الغنوشي التونسي بأنه متأهِّب "لإعادة اصطياد" الدولة الحديثة، والأحزاب، والمؤسَّسات السياسية الغربية المنشأ[٤٥]... هكذا تتم إعادة تكوين جزء هام من الإنتاج الغربي على أساس أنه محايد ثقافيًا، مما يضفي الشرعية على تبني الحركات الإسلامية له، ويسهِّل حركتها على المسرح السياسي، وينظم عملية تحديد اختياراتها واستراتيجيتها السياسية.

وتتمخض المرجعية الغربية في الوقت ذاته عن إضفاء الشرعية على مساحة من الخصوصية. فحقيقة أن حصيلة التاريخ الغربي ليست سلبيةً بالكلية، لا تبرر حالة "الانبهار" التي تلهم بعض النخب في العالم الإسلامي بشكل مطلق. بل وأكثر من ذلك، إذ بما أن الغرب مادي بحكم ثقافته فلابد وأنه "سيخون" مثله العليا الخاصة بالإخاء والحرية أو بالعدالة. إن الحركات الإسلامية التي تختفي حين يتعلق الأمر بابتكار نموذج جديد للدولة، وتعفي نفسها من المساهمة في تقديم معالم طوبيا جديدة، تستخدم تميُّزها عن الغرب لكي تضفي الشرعية على إعادة تملُّكها للتاريخ، ومن أجل ترسيخ سمو صيغتها السياسية على صيغ منافسيها السياسيين الذين يهملون أو يحاربون أي مجهود للتعبير عن الهوية.

وأخيرًا، وبمقتضي هذا المنطق ذاته، تصلح المرجعية الغربية كطريقة لنزع الشرعية عن مبادرات الآخر. وتتجلي هذه الصيغة بطريقة واضحة في

خطاب أبو الحسن بني صدر الذي دون أن يستعفي من تبعيته للإسلامية الأكثر راديكالية، يضع عمله السياسي عند ملتقي مثُل الحرية، والحداثة، والثورة الاجتماعية، والإسلام". كما تُشجب دولة آل بهلوي باعتبارها "خارجية المنشأ"، بمعني أنها نتاج غربي بالكلية. والأكثر غرابة، واللافت جدًا، أنْ تُنتقد "ولاية الفقيه" التي أقامها الخوميني باعتبارها "فكرة غربية"، "منبثقة عن نظرية سيادة البابا"، وأنها بهذه الصفة تتناقض مع الإسلام. وتخضع "التماّمِية" للتحليل نفسه، في حين تُقدّم العَلمانية التي يستند إليها رئيس جمهورية إيران السابق [بني صدر] لكي يزيل عن نفسه الطابع الخوميني، على أنها "موجودة في القرآن" و"منبثقة عن الإسلام، وليس عن العهد الجديد الذي يدحضها بتأكيده على سيادة الله الكاملة"، في حين أن كتّاب المسلمين "يؤكد على مسئولية البشر(٤٦)"...

الفصل الرابع
المنتجات المستوردة

لا تنشأ التبعية من المحاكاة وحدها، بل ترجع أيضا إلى اختلال وظيفة المنتج المستورَد. لقد أقام أنصار التنموية نظريتهم على أساس يقينهم بإمكانية انتشار نماذج الحكم الغربية من غير أن تُحدِث قطيعة مع المعني من ناحية، أو تثير تنافرًا ثقافيًا قد يؤدي إلى اختلالات وظيفية جديدة، من الناحية الأخرى. إن إعادة النظر في هذا اليقين هو الذي قلب، وبطريقة جلية للغاية، الاستنتاجات التي توصل إليها التنمويون. إذ إن المنتجات المستوردة تفقد وظيفتها، أي إنها تفقد فعاليتها وقدرتها على الأداء، وتصبح أيضا محملة بمعانٍ جديدة تتجه نحو إعادة تكوين المسرح السياسي الذي تلجه وفقًا لأشكال متجددة، تجعله في نهاية الأمر، يزداد تبعية. وتسري هذه الملاحظة على معطيات النظام السياسي؛ كما يمكن تطبيقها على نسق المعايير، بل وعلى الصيغ الأيديولوجية ومحتوى الجدل السياسي.

نظام سياسي مستورَد:

فيما يتعلق بمعطيات النظام السياسي، تُعتبَر الأحزاب السياسية مثالًا لافتًا على نحو خاص. تشكّلت التنظيمات الحزبية في العالم الغربي خلال القرن الماضي، باعتبارها أداة للمشاركة وللتعبئة السياسية، بهدف تنظيم نظام سياسي انقلبت أوضاعه بسبب تطبيق حق الانتخاب العام تدريجيا. تستهدف هذه التنظيمات إدارة الناخبين وفرضت نفسها، وفقا لصيغة عالم السياسة النرويجي شتاين روكان Stein Rokan - باعتبارها عاملاً لتحقيق التكامل وعاملاً للصراع. فهو يحقق التكامل داخل جماعة ستتسم من الآن فصاعدًا بأشكال التضامن السياسي، ويربطها التشارك في المواطنة، بل وتجمع بينها أيضا المعتقدات المشتركة. كما أنها تصبح عاملاً للصراع في مجتمع متنشط بسبب أشكال الانقسام الاجتماعي التي يحويها، وبسبب نظام المنافسة الحرة من أجل السلطة"[1].

وخلف هذه الوظيفة المزدوجة التي فرضت نفسها كحركة طبيعية للنشاط الحزبي تظهر ثلاث سمات خاصة بالتاريخ الغربي غير قابلة للتصدير. الأولى هي فتح الطريق أمام أساليب الإنضمام إلى التكتلات الاجتماعية: فمنذ القرن التاسع عشر أدي تزايد فردنة العلاقات الاجتماعية، المتزامن مع نمو الحركة التشاركية وذبول أشكال التضامن الجماعاتية، إلى توفير إمكانية للتعبئة الحزبية تحقق إرضاءً خاصًا لعضو

الحزب، مما سمح لعلم الاجتماع الفيبيري بالنظر إلى الحزب باعتباره "تشارك"[٢]. والسمة الثانية هي أن التاريخ الغربي ربط بقوة بين الحزب وبين الاستيلاء على السلطة عن طريق التزامن والتنسيق بين تكوين الأحزاب السياسية وإجراء التعبئة الانتخابية؛ في حين أنه تم تأليف الأحزاب في البلدان التي كانت مستعمرة بهدف المطالبة بالاستقلال ولبلورة الحركات الوطنية: لذا فبدلًا من تأليف الأحزاب في هذه البلدان من أجل التنافس على السلطة، تشكلت هذه الأخيرة لغرض التجمع بصفة اجتماعية ضد الدولة الفارضة لوصايتها. وأخيرًا تم ابتكار النظام الحزبي في التاريخ الغربي عندما كانت قد تكونت قبل ذلك بقرون، انقسامات اجتماعية مركبة يؤدي تنشيطها إلى زيادة في ديناميات التشارك والتنافس من أجل السلطة. وقد أدي قِدَم هذه الانقسامات إلى خلق أشكال تضامن أفقية صلبة؛ في حين أن استمّرار أشكال التضامن الرأسية وأساليب الزبونية تقيم المنافسة السياسية في أفريقيا وفي آسيا على أساس الزُمَر والشللية مما يقلب أوضاع الوظائف السياسية الرئيسية للأحزاب. وفي ظل مواجهة سياسة يسيطر عليها هذا المنطق، فمن المرجّح أن تفقد وظائف وضع البرامج وتجميع المصالح أو التدريب النضالي كل إمكانية للفعالية، بل وحتى كل مبرر لوجودها.

وفي المقابل، يخضع استيراد المنطق الحزبي لاعتبارات استراتيجية

أخري محمّلة بوظائف أخرى. فهو يُستخدم كأداة للخروج من النظام السياسي السابق حيث تشابكت فيه التبعية مع التراث، ويعمل كقناة للاتصال السياسي، ويتيح إدارة مسرح سياسي لا ينبثق بصفة رئيسية عن ممارسة حرة وتنافسية لحق الانتخاب. ومن المفارقة أن يكون منطق الخروج هو المنبع الرئيسي لدينامية المحاكاة. فقد استعارت نخب الجماعات المقهورة من الدول الاستعمارية هياكلها التنظيمية من أجل الحصول على الاستقلال. وفي هذا الشأن يعتبر مثال أفريقيا الفرنكفونية لافتًا، إذ أُنشئت أوائل الأحزاب الكبيرة في نهاية الحرب العالمية الثانية، مثل التجمع الديمقراطي الإفريقي(٣)، على يد أعضاء أفارقة سابقون في الجمعية الوطنية الفرنسية أمثال فيلكس هوفويه-بواني Félix Houphouet-Boigny وموديبو كيتا Modibo Keita وهوبير ماجا Hubert Magal الذين تعلموا واقتبسوا رموز أحزاب اليسار الفرنسي وهياكلها التنظيمية وبرامجها وأيديولوجياتها ليصنعوا منها نسخًا طبق الأصل. وكانت المحاكاة حادة للغاية، إذ لم يكن ممكنًا الحصول على الاستقلال بواسطة هذه النخب ومن أجل هذه النخب، إلا على أساس مزدوج: سياسي عنيف، مما كان يعني تجاهل كامل للمعطيات الاجتماعية-الثقافية التقليدية الموجودة. ولضرورة تكيُّفيّة حصرًا ثانيًا، أي في سياق امتلاك هؤلاء الأشخاص لأهلية مؤسسية تعلّموها وتميّزوا بفضلها عن السلطات المحتملة

الأخرى. هكذا حدثت القطيعة من خلال المحاكاة، ووفقًا لطريقة لا تقتصر دون شك على هذا الجزء من العالم فحسب؛ فقد كانت تلك هي نفس مسيرة حزب المؤتمر [الهندي]، ومسيرة حزب البعث الذي حمل منذ وقت مبكر طابع قومية عربية تلقنها مؤسسوه في المدارس اللبنانية المسيحية، وبفضل العلاقات التي نسجوها مع زعماء الأحزاب الاشتراكية الأوروبية.

ويشير المثال الأخير إلى أنه حين يضطلع حزب ذو اتجاهات قومية بإحداث قطيعة جذرية وحادة فلا تعوزه المراجع الغربية حتى وأن تغيرت هوية الأصول التي ينتمي إليها[٤]. على هذا النحو، أسس انطون سعادة "الحزب القومي الاجتماعي السوري" في بيروت عام ١٩٣٢ مستعيناً بخطاب وممارسة ورموز اكتسبها زعماء الحزب خلال الجولات التي قاموا بها في ألمانيا وإيطاليا الفاشيتين، واستُكملت بفضل بالتجارب التي عاشها انطون سعادة ذاته أثناء منفاه في المجتمع البرازيلي الجيتولي[٨]. وقد حمل هذا الحزب لواء موضوعات "سوريا الطبيعية"، والترويج للعلمانية، وفصل الكنيسة عن الدولة، وكان منظماً بطريقة هرميّة واستبدادية وعسكرية تتشابه إلى حد كبير مع تنظيم الحزب الفاشي الإيطالي والحزب الاشتراكي الوطني الألماني. وتسري الملاحظة ذاتها على الكتائب اللبنانية

---

(٨) نسبة إلى الرئيس جيتوليو فارجاس رئيس البرازيل السابق ١٨٨٣- ١٩٥٤.

التي أنشاها بيير الجميّل عام ١٩٣٦ وتحولت إلى حزب سياسي عام ١٩٥٢ بالاقتباس من نفس المصادر وأثناء الإقامة في نفس الأماكن. وعلى نحوٍ مشابه، قام أحمد حسين وفتحي رضوان بتأسيس حزب مصر الفتاة عام ١٩٣٣ الذي يلجأ إلى موضوعات ويستخدم أساليب مقتبسة من نفس القاموس: فقد كان مناضلوه يرتدون القمصان الخضراء، ويؤدون قسم الولاء، وتبنّي الحزب خطابًا قوميًا تختلط فيه المرجعيات الفرعونية والإسلامية، ويستنكر "سيطرة الأثرياء" على حزب الوفد؛ وهو الحزب الذي يخلفه حاليًا حزب العمل.

ويُعتبر النمط الماركسي والاشتراكي-الديمقراطي الأكثر تأثيرًا وانتشارا. مثلما يتضح من انتشار الأحزاب الشيوعية في جميع أنحاء العالم. ويمكن إدراكه أيضًا من خلال الحركات التي استدرجتها وظائفها التي اضطرت إليها نحو الانحياز إلى نماذج اشتراكية المنحي. هكذا دفع النضال من أجل الاستقلال حين كان في أوجه، إلى ظهور فكرة الحزب "الطليعي"، وقارب مثلًا بين جبهة التحرير الجزائرية وبين النموذج اللينيني، ذلك أن الاستناد إلى تعبئة وطنية إجماعية لم يلبث أن اقر تصعيد الجبهة إلى حزب حاكم وحيد. وكان تطور الأمور مماثلا بالنسبة للحزب الأفريقي لاستقلال غينيا-بيساو، والحركة الشعبية لتحرير أنجولا، وجبهة تحرير موزمبيق، والاتحاد الوطني الأفريقي لزيمبابوي. وفي مجموع هذه الحالات،

كانت الشللية والمنافسة بين الزعماء المحتملين الذين يبحثون في القواميس الأيديولوجية الدولية عن الطابع الذي يمكنه تمييزهم عن الآخرين، تزيد من فعالية منطق الاستعارة، وتوجهه بمعزل عن انقسامات المجتمع وعن التحديات الاجتماعية الداخلية. واكتملت هذه العملية بطبيعة الحال بضغوط البيئة الدولية التي تهيمن على التحالفات، والتي تدفع الحركات الاستقلالية على الاعتراف من المرجعيات اليسارية، بل ومن اليسار المتطرف، ما تحتاج إليه لتنظيم خطابها وممارستها. على هذه النحو كان السعي، القسري أحيانا، للحصول على المساندة السوفيتية حاسماً؛ إذ كان، في بعض الأحيان، يُشعل مزايدات عجيبة لديناميات الاستعارة، مثلما يتضح من مثال روديسيا؛ حين اضطرت حركة "زانو Zanu" برئاسة روبير موجابي إلى التماس النموذج الصيني لمجابهة الحركة الاستقلالية المنافسة " زابو Zapu " برئاسة جوزويه نكومو الذي كان قد حصل على المساندة السوفيتية. وكان الفارق بين الحركتين عرقياً في الأساس؛ إذ كانت الحركة الأولى تضم غالبية من جماعات "الشونا Shona"، في حين كانت الثانية متأصلة لدي جماعات "تدبل Ndebele" في جنوب البلاد. هكذا تم التعبير عن هذا الفارق العرقي وإعادة تكوينه بالإسناد إلى اعتبارات تتراكب فيها خلافاتُ بين أشخاص وبين شلل، ومرجعيات مستعارة وأنماط مستورَدة.

المفارقة ذاتها الخاصة بالقطيعة التي تؤدي إلى زيادة وتيرة الاستعارة نجدها أيضا في تاريخ الحركة الاستقلالية التونسية، حين عمد الحبيب بورقيبة إلى إصلاح حزب الدستور عبر إنشاء حزب الدستور الجديد الذي أسّس فرادته على قومية أكثر تشددًا وإلحاحا بكثير. والحال أن هذا الحزب المتجدِّد قام، في الوقت نفسه، بحشد نخبة جديدة من خريجي كلية الصادقية التي تميزت تحديدًا بالتعليم الغربي والعلماني الذي تنشره. وكان هؤلاء الكوادر الذين انتصبوا كمحتجين على التراث، قد تنقلوا أيضًا، في أغلب الأحوال، لدى الجامعات الفرنسية لدراسة القانون، وبالتالي القانون الغربي، كما كانوا بخاصة أصدقاء لمناضلين وزعماء اشتراكيين تأثر إنشاء الحزب الجديد بنفوذهم(٥).

وينطوي هذا المنطق الذي تجتمع فيه القطيعة مع المحاكاة على اختلالات وظيفية. فحين تصل هذه الأحزاب إلى السلطة بفضل الاستقلال فإنها تحاول إدامة هوية كانت ترتبط أساسًا بالكفاح ضد الأجنبي، كما تحافظ في الوقت ذاته على خطاب وتقوم بممارسات مستوحاة إلى حد كبير من نماذج خارجية. وتتزايد أخطار الاغتراب السياسي والتباعد بين الحزب المنتصر والسكان إلى حد كبير. إن مثال حركة "زانو" في زيمبابوي ذو دلالة كبيرة: فقد فقَدَ منطق القطيعة الذي يحث هذه الحركة ويبعث فيها النشاط معناه تمامًا بعد الحصول على

الاستقلال، وتحول إلى أداة لصالح نخبة صغيرة تتولى السلطة. إن المجهودات المتتالية التي بُذلت للتعبئة خلال أول حملة للانتخابات التشريعية في ربيع عام ١٩٨٥، لم تسفر إلا عن نجاح ظاهري. وإذا كانت المشاركة الرسمية المعلنة بلغت ٩٧%، وإذا كان الحزب قد حصل على ٩٨% من الأصوات في منطقة شونالاند، المنطقة التي تسكنها جماعات الشونا المهيمنة، فمن المعروف أن سكان القرى امتنعوا عن حضور الاجتماعات الانتخابية، مما دفع فروع الحزب المحلية إلى استخدام الإكراه الجسماني والمعنوي أي اللجوء إلى العنف. والخلاصة أن هذه الخطوات الأولى ساهمت في الوصول تدريجيا إلى نظام الحزب الواحد.

ومن هذا المنظور، يستحق التغير الوظيفي الذي أصاب خطاب حركة زانو ذات الطابع الماركسي-اللينيني اهتمامًا خاصًا. هذا الخطاب الذي كان يتوجه، بشكل أساسي، لإحداث قطيعة مع النظام الاستعماري، تحول تدريجيا ليصبح وسيلة حجب أيديولوجية لسياسة اقتصادية كانت في الواقع "ليبرالية جديدة" تعكس علاقات التبعية الجديدة التي باتت تضغط على روديسيا السابقة [زيمبابوي منذ عام ١٩٦٤]. وفي مواجهة سلطة اقتصادية بيضاء لم تستسلم، ظلت إعادة إنتاج الأيديولوجية ذات الطابع الماركسي-اللينيني من طرف الحزب، واتباعه لسياسة خارجية في صالح الكتلة الشرقية، تمثل الصيغة الوحيدة لإقرار شرعية

الفريق الذي يتولى السلطة، والعلامة الوحيدة على استمرارية خطه السياسي.

وتسري الملاحظة نفسها على أغلب الأحزاب التي بنت هويتها الاشتراكية خلال نضالها من أجل الاستقلال. إن تحول هذه المرجعية تدريجيًا إلى خطاب إيديولوجي مبهم غير مترسّخ قوميًا سرعان ما أحدث الهُوّة التي تفصل هذه الأحزاب عن السكان، وفتح بذلك مجالًا لصالح المنظمات الأصولية والخصوصية. هكذا تكوّن نجاح جبهة الإنقاذ الإسلامية فوق أنقاض جبهة التحرير التي لم تستطع الاستمرار في حمل إيديولوجية اشتراكية بعيدة عن الثقافة الجزائرية وتدحضها عملية الخصخصة والانفتاح تجاه صندوق النقد الدولي. كما إن قدرة الطوائف والكنائس المستقِلة في أفريقيا السوداء على التعبئة بقوة تعود إلى جاذبية منطق الخصوصية في مواجهة أحزاب تعلن عن صيغ سياسية لا تحشد الجماهير. هكذا أدى هذا الاختلال في الوظائف هو ما دفع مئات الألوف من المؤمنين نحو الكنيسة "الهاريسية" في ساحل العاج، ونحو كنيسة " لومبا " في زامبيا، وكنائس "الألادورا" في أفريقيا الغربية، بل وأيضًا إلى جمعيات المرابطين في السنغال أو إلى طائفة المِتاتسين التي نشرت الرعب عام ١٩٨٤ بولاية جونجولا في شمال نيجيريا[٦].

والحال أنه لا يجب تحليل جميع هذه الحركات باعتبارها منظمات

بديلة. إنها تتغذى على الأصالة وعلى الخصوصية وترفض التحول إلى أحزاب سياسية، بل تقوم باتهام الأحزاب وبتجريدها من الشرعية. وبهذا فهي تندرج في منطق الاحتجاج على المسرح السياسي وتدعو إلى الخروج من السياسي وتسعى، وفقا لتعبير كريستيان كولون Christian Coulon، إلى" ثأر المجتمعات الإفريقية" التي تهدف في الواقع إلى خلق مجتمعات مضادة. وفي ظل هذه الظروف، سرعان ما يظهر منطق الحلقة المفرغة: فالأحزاب السياسية التي تفقد قدرتها على التعبئة تتحول إلى مجرد دعامات للمنافسات الشللية بين النخب في السلطة، فتثير بذلك أشكال الاحتجاج عليها من قِبل حركات اجتماعية تستند إلى هويات خصوصية والتي تدعو، لهذا السبب بالتحديد، إلى الخروج من السياسي وإلى بناء مجتمعات مضادة؛ مما يزيد بدوره من عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن التعبئة. هكذا تنهار الموارد الحزبية التي كانت موضع فخر الطبقات السياسية الجديدة في بداية الاستقلال في كل مكان، مما يزيد من خضوع هذه الأحزاب للدعم الخارجي يومًا بعد يوم. وليست من المفارقات الهيِّنة أن يكون هذا هو مصير أحزاب القطيعة، إذ يُعتبر عجزها المتنامي عن التجدُّد وعن تكييف وظائفها سببًا غير مباشر، لكنه هام للغاية في تعميق علاقات التبعية.

بالرغم من أن أحزاب البلدان النامية هي أدوات قطيعة مع التقليد،

إلا أنها تجتهد من أجل تأدية وظيفة الاتصال السياسي بهدف الربط بين الحاكمين والمحكومين. من الصحيح أنها وظيفة عادية في النظام الحزبي ومنتشرة في جميع النظم السياسية. لكنها تصبح من نسق آخر مختلف تماما حين تتم ممارستها خارج نطاق استخدام أسلوب الانتخاب العام التنافسي، وفي سياق نتولي فيه أشكال التضامن الجماعاتي والشبكات الاجتماعية المتعددة جزءًا كبيرًا من وظيفة الاتصال. وفي مثل هذا النموذج من الحالات تكون فرص إقامة لغة مشتركة بين الفئات الحزبية والجمهور أكثر ضآلة، لاسيما وأن شعور الطرفين بالفائدة المحققة يكون أقل بكثير منه في ظل المنهج التنافسي؛ فمن ناحية الجمهور، يتكشَّف له بان استخدام الشبكات الاجتماعية التقليدية وعلاقات الموالاة والقرابة أكثر فاعلية بكثير، ومن ناحية الحزب فإنه يتشكك في جدوى مجهود تجميع المطالب وتقديمها، خاصة وأنه لا يتم التعبير عنها في المجال العام، ولأن غياب المنافسة الحزبية يجعل الاهتمام بمطالب السكان بلا كثير جدوى ويحرمه من أية منافع عاجلة. وبالعكس، فإن مجمل توجه الإيديولوجية التنموية يحث الحزب من قمته إلى قاعدته على تأدية وظيفة تنشئة سياسية لا تنزع نحو منح أي شيء للمستوي الحزبي المحلي. ومن هذا المنظور تتجه استعارة نموذج المركزية الخاص بالأحزاب الجماهيرية الغربية نحو الانحراف والتشدد: تزداد المركزية قوة وتدعيما لاسيما وأنه يتم تفضيل وظائف

التنشئة السياسية ودعم النخب الحائزة على السلطة، على وظائف التعبئة الانتخابية وتجميع المطالب.

وحينئذ تواجه الأحزاب المعنية نفسها تناقضًا. تتجه المركزية شيئا فشيئًا إلى الإضرار بقدرة المنظمات الحزبية على الرعاية التي تعتمد بشدة على استقلال مستوياتها المحلية. وقد تمت ملاحظة هذه الظاهرة في حالات متنوعة للغاية كحالة تركيا في السبعينيات، وحالة زامبيا عام ١٩٧٢ حين تحول حزب الاستقلال المتحد إلى حزب واحد[٧]. وعلى هذا يصبح التصدي لهذا الانشغال أمرًا منطقيًا إلى حد كبير وموضع اهتمام الزعماء الذين يواجهون مع ذلك صعوبة كبيرة من أجل تحقيق اللامركزية في السلطة، والتي قد تعرض النخب الحزبية الوسيطة للتهديد وتدفعها لكبح عملية التجديد. إن استحالة إجراء الإصلاحات التي شهدناها في أحزاب عديدة مثل الاتحاد الاشتراكي العربي في عهد عبد الناصر، وحزب ساحل العاج الديمقراطي برئاسة هوفويه-بوانييه أو الحزب الديمقراطي الغيني برئاسة سيكوتوري، تكشف بوضوح عن الآثار السلبية للتخلي عن المنطق الحزبي: تبيِّن هذه الأمثلة الثلاث في الواقع أنه من أجل تنشيط المستويات الحزبية المحلية يجب على قيادة الحزب إما الاستسلام أمام السلطات التقليدية التي أفلتت من سيطرتها (كما حدث في مصر وفي ساحل العاج)، وإما أن تقوم بذاتها بتكوين خلايا قاعدية تتولى إزاحة

طبقة سياسية جديدة كاملة تمتع بالامتيازات التي حصلت عليها بفضل المنطق التنموي الذي قامت عليه البيروقراطيات الحزبية والإدارية. من هذا المنظور، يبدو المثال الغيني كاشفًا.

ومن بين النتائج المترتبة على هذا الضعف التَعْبوي للأحزاب السياسية في البلدان النامية توجهها أكثر نحو الخارج، وبالتالي نحو المسرح الدولي. إن ضعف انغراس هذه الأحزاب في المجتمع، وتورطها الشديد في العمل السياسي الحكومي يجعلها أحيانًا أكثر حساسية للتحديات الدولية. ويتجه الحزب حينذاك إلى أن يصبح عنصر اتصال دبلوماسي وسياسي بدلًا من كونه دِعامة للمطالب الصادرة عن المجتمع. هكذا كانت الوظيفة الأساسية لإنشاء الاتحاد الاشتراكي العربي عام ١٩٦٢ في عهد جمال عبد الناصر هو إبلاغ الخارج بأن الدبلوماسية المصرية تتجه نحو موالاة السوفييت. كما أتاح تحول حزب الدستور الجديد إلى الحزب الاشتراكي الدستوري للحبيب بورقيبة، الإعلانَ عن تشدده في اختياراته الاشتراكية التي كانت بمثابة العلامة على بلوغه مرحلة القطيعة مع فرنسا، وعن بحثه عن راع دولي جديد.

هكذا، نتلقّى هذه الأحزاب التي يستهويها المسرح الدولي والمنفتحة إلى حد كبير على الخارج من آثار ضعف قدرتها على الفعل داخل النظم السياسية النامية؛ نزوع طبيعي نحو استخدام النظام الدولي لإعادة

الاندماج في فضاء يشكّل مصدرها المنشئ. ويدفعها هذا الانزلاق، في الوقت نفسه، نحو التحول -جزئيا على الأقل- إلى قنوات لنقل للتدفقات الإيديولوجية والسياسية العالمية؛ وبالتالي إلى أدوات للتبعية.

وبسبب هذه الحقيقة ذاتها، يحيد دور الأحزاب السياسية المؤسسي بشدة عما يميّزه في حالة التنافس الحزبي. لقد خُلقت الأحزاب السياسية لتنظيم التعبير عن حق الانتخاب العام، ويشير تاريخها إلى أنها سرعان ما ارتبطت بإدارة النظم التعددية إلى حد ذوبانها مع معطيات سير عمل الديمقراطية. وحين تندرج الأحزاب في منطق غير تنافسي فإنها تعمل بشكل عكسي بحيث تتمخض عن نتائج غير متوقعة. وتسري هذه الملاحظة أولًا على الحزب الواحد الذي تضعُف وظائفه بمرور الزمن، وتذبل ذاتيته شيئًا فشيئًا تجاه الدولة. وأمام تراجع وظيفة الاتصال السياسي، تفقد هذه المنظمة السياسية تدريجيًا أي أثر لتميزها وأصالتها بالنسبة للمؤسسات السياسية والإدارية فتتراجع إلى وظيفة ثانوية لا تذكر. وعلى ضوء هذا المفهوم يعتبر تطور جبهة التحرير الجزائرية لافتا للنظر. إذ كلما ابتعد زمن الاستقلال، كلما ازداد فقدان الجبهة لهويتها الحزبية، وازداد ضعف سيطرتها على التوجُه الثقافي للمجتمع. وفي مواجهة لاوظيفية الحزب، كانت النخب السياسية الجديدة محقة تماما في تذمرها منه وأن تفضل منصباً أكثر فائدة وأعظم نفوذا في مختلف مؤسسات الدولة. الواقع أن

هذه المؤسسات تضم رموز وفعاليات السلطة وتسمح للجيل الجديد من التكنوقراطيين الجزائريين الشباب بإثبات جدارته والاحتراف، وتكثيف اتصالاته وتنقلاته الخارجية، وأخيرًا، بالاستفادة بشكل كامل من المميزات الرمزية المصاحبة لممارسة السلطة. هكذا حل الجيش محل جبهة التحرير الجزائرية، ثم تلتهما تكنوقراطية الدولة الجديدة، وسرعان ما فقدت شهرة "الهيمنة الحزبية" التي حصلت عليها عند انتهاء حرب التحرير[٨].

وحين يتخلى الحزب الواحد عن وظيفته كسلطة حكم تدريجيًا، فإنه ينزلق في الأغلب نحو عجز وظيفي لا يترك له سوي دور تابع يزيد من الاغتراب السياسي للمجتمع. حين كان يحتل موقع الوسيط في أدني سلطة الدولة، أمكنه فيما مضى، أن يمارس دور الرعاية الذي اختفى تدريجيًا لتحل مكانه وظيفة تنظيم الصراعات الشللية. وبما أن الحزب الواحد يمتلك مقار جغرافية متنوعة ويحتفظ بعدد كبير من الأعضاء، فيمكنه أيضا أن يحل محل بيروقراطية الدولة على عدة مستويات محلية وفي الأقاليم. هكذا يمكنه الرضا بالقيام بوظيفة مناوبة تستطيع إشباع رغبات نخبة صغيرة وسيطة. إن أعضاء حزب البعث السوري البالغ عددهم ١٥٠ ألف عضو يقومون مثلًا بدور الإدارة المحلية، وذلك كان مثال حزب الجمهورية الإسلامية الذي كان في الواقع يؤمّن التنسيق بين الوعاظ وبين المنظمات

الثورية المحلية في إيران خلال الثمانينيات[٩]. من المؤكد أن هذه الوظائف العديدة الجديدة تمثل ابتكارات سياسية، لكن أداءها يظل محدودًا بسبب اغتراب المنتج الحزبي ذاته: إذ يتم اعتبار جبهة التحرير الوطني الجزائرية وحزب البعث السوري منظمات وسيطة جماعية، تماما مثل المستويات المحلية للأحزاب الأفريقية الوحيدة التي دائما ما يتم تفضيل عمل رؤساء القرى عليها. وفيما يتعلق بالحزب الجمهوري الإسلامي الإيراني فإن ضعف وظيفيته قد أدت مباشرة إلى وقف أنشطته بقرار من الخوميني في يونيو ١٩٨٧.

وفي أغلب الحالات يؤدي سير العمل في سياق التعددية الحزبية الصورية إلى انعكاسات لافتة. والواقع أن التسليم بالتنافس بين الأحزاب يُجَدِّد الأشكال التقليدية للأوتوقراطية. هكذا قام العاهل المغربي في عام ١٩٥٩ بالتشجيع على إنشاء حزب الاستقلال الديمقراطي وإعادة تشكيل الحركة الشعبية للإصلاح الزراعي لأجل الالتفاف على السلطة المطلرقة لحزب الاستقلال التي كانت تحجب سلطة القصر. وفي إيران الستينيات، قام الشاه بإضفاء الصفة الرسمية والمؤسسية على الصراع الزُمَري بتشجيعه على إنشاء نظام حزبي ثنائي يتوجه فيه حزب مِيلّي مع حزب "ماردوم" بطريقة تجعلهما يتصارعان معًا بهدف تدعيم سلطة الشاه الاستبدادية. وقام السادات بنفس الشيء أيضًا حين أحدث نظامًا محدودًا للتعددية

الحزبية، بحيث يكون واضحًا وظاهرًا بما فيه الكفاية لكي يُضفي الشرعية على الحزب المهيمن، ويكون مُلَجَّما بدرجة كافية أيضًا بحيث لا يعرّض الحزب المهيمن للخطر. هكذا أدي استيراد النموذج التعددي في كل حالة من هذه الحالات إلي إحداث إنجازات وظيفية تتناقض تمامًا مع السِمات الأصلية للمنتَج المستورَد، بحيث تقوم بترسيخ النظم التسلطية بدلًا من إنهائها، وتجعل من الحزب أداة لزيادة تمركُز السلطة السياسية بدلًا من كونه أداة لتوزيع هذه السلطة.

والأرجح أننا نعثر هنا على أحد الأسباب الرئيسية لضعف أداء الأحزاب في البلدان النامية؛ بل وللطابع الوهمي لغالبية هذه الأحزاب: إن انحرافها الوظيفي لا يساهم في إبعادها عن المجتمع وعن الفاعلين الاجتماعيين، وفي حبسها داخل مسرح سياسي رسمي ومُصطَنَع فحسب، بل وأيضا في شعور السكان باغتراب هذه الأحزاب وانتمائها إلى عالم رمزي وإنساني خالٍ من الحقائق الاجتماعية. صحيح أن الحزب ليس لهذا معزولا عن التقاليد الاجتماعية-السياسية ويمكن حتى أن يحاول اجتذابها لصالحه لا سيما عبر تبنيه لمنطق الرعاية والمحاباة. فقد أصبح حزب الاستقلال المتحد في زامبيا مركزًا لممارسات زبونية بالنسبة للمزارعين المطالبين بقروض؛ وفي داخل الحزب ذاته أنشأت طائفتا بِمبا وألاتونجا شبكتهما الخاصة للترويج لتحزّبها الطائفي عبر توفير الوظائف ومنح جميع

أنواع التصاريح. ومع ذلك بدأت هذه الظاهرة في الذبول حين أصبح الحزب مؤسسة رسمية وتحوّل إلى حزب واحد واندمج في منطق سلطة الدولة وفي النيوبطريركية[١٠]. وتغيرت العصبية الزمرية وأعمال الرعاية حينذاك لتصبح أدوات لممارسةٍ مركزيةٍ تؤدي بصاحب السلطة العليا إلى وضع أنصاره المخلصين على رأس الحزب، سواء كانوا من المحيطين بالرئيس كاوندا في زامبيا، أو أنصر الساحل في الحزب الاشتراكي الدستوري في تونس بورقيبة، أو المالِنكة في الحزب الديمقراطي الغيني برئاسة سيكو توري، أو التكريتيين في حزب البعث العراقي برئاسة صدام حسين، بل وأسرة غاندي في حزب المؤتمر بالهند.

هكذا تجمع الدينامية الحزبية بين نتائج استيراد كثيف أدت إلى تحول سريع في وظائفها، وبين استئثار قوي من جانب رجال السلطة التنفيذية يساهم في تحجيم استقلالية الدور الحزبي داخل النظام الاجتماعي. ويزداد الاختلال الوظيفي في هذه التركيبة كلما زاد تفاقمها. إن استيلاء السلطة المركزية على الأحزاب، التي تكون في الأغلب أحزاب واحدة، يقلل احتمالات إعادة امتلاك المجتمع لهذه الأحزاب، فيزيد من ظواهر العزوف عن الأحزاب ويفتح المجال أمام الحركات التشاركية، الدينية والعرقية. وفي الوقت نفسه تؤدي طريقة إدماج الأحزاب في المسرح السياسي الرسمي هذه إلى ضعف أدائها والانتقاص من استقلاليتها تجاه

المؤسسات السياسية-الإدارية، وبالتالي يبرز طابع الاستيراد المزعج، ويتضح أكثر التفاوت بين الوظائف المسندة للأحزاب الغربية وبين الواقع الاجتماعي-السياسي للبلدان غير-الغربية.

إن المحاولات المبذولة لإجراء تصويب رمزي، وتنظيم انتخابات "بلا خيارات"، والتي هي كما هو معروف، ليست سوى إخراجًا مسرحيًا بالأساس، لا تغيِّر شيئًا في جوهر العلاقة الوثيقة التي تظهر داخل المنطق الحزبي ذاته؛ بين الاستيراد وبين فقدان القدرة السياسية، وبالتالي بين الاستيراد والتبعية. زد على ذلك أنه من اللافت للنظر أن تكون هذه العلاقة في الأساس سلبية: فالتبعية لا تنشأ في هذه الحالة بسبب المحاكاة ذاتها، بقدر نشوءها بسبب النتائج الهدامة التي تُحدِثها المحاكاة في النظام السياسي للبلدان غير الغربية. إن الأحزاب "الليبرالية" التي تكونت في كل مكان تقريبًا خارج الغرب، وبخاصة دخل النظم المحافظة في العالم الإسلامي، لم تنجح في تسريب إيديولوجيتها داخل مختلف طبقات الشعب، مثلها في ذلك مثل الأحزاب ذات الاتجاهات الماركسية التي فشلت أيضا في اليمن الجنوبية سابقا وفي أنجولا كما في القرن الأفريقي. وعلى ضوء هذا المفهوم، تكون الحصيلة النهائية أقرب إلى "فقدان الإيديولوجية" أو تشويهها؛ وبالتالي حدوث نكوص في التطابق مع الهويات الحزبية أكثر مما هي تعميم للخطابات السياسية غربية المنشأ. إن

حزب البعث في العالم العربي والأحزاب المنتسبة إلى الاشتراكية الأفريقية، وحزب المؤتمر الهندي يُنتجون ويُعبِّرون عن خطاب تزداد معالمه غموضا أكثر فأكثر، ويقلص من تطابق إيديولوجيته مع الإيديولوجية الأصلية التي تم تعلُّمها في مدرسة الغرب.

ويبدو أن الإدارة تفرض وجودها باعتبارها عنصر أخر من عناصر النظام السياسي التي تخضع للاستيراد أيضًا، لكنه عنصر يلقي حظا أوفر من حظ الأحزاب السياسية. لا جدال بأن موارد السلطة التي تمتلكها الإدارة أفضل وذلك لسببين جوهريين على الأقل: يتم تمويل البلدان النامية أساسًا عن طريق الخارج، بعيدًا عن السلطات التي تحدد اختياراتها بالتصويت، وبالتالي عبر التفاوض بين البيروقراطيات مُمَثَّلة في قياداتها العليا. هذه الميزة التي تمتلكها البيروقراطية تدفع المجتمع إلى التوافق معها جزئيًا أو تكتيكيًا على الأقل، وهكذا تنطلق عملية تكيُّف متبادل قد تكون أشد فاعلية من حالة الأحزاب.

ومع ذلك يجد منطق التكيف هنا ما يضاعف حجته. إذ لا يوجد سوي القليل من المفاهيم التي أمكنها التطابق مع فكرة العقلانية الكونية والمجردة مثل مفهوم البيروقراطية: ذلك أن إدخال الأدوار المتعلقة بها في مجتمع تسيطر عليه رهانات التنمية يمثل طريقة للحصول على شرعية ثمينة، ووسيلة منطقية للتفوق على السلطات التقليدية. كما تمنح البيروقراطية

الغربية المنشأ والمتسمة بفكر ماكس فيبر وبالعقلانية-القانونية، وظائف محمَّلة بالرموز المُجزية وبالأمن. وهي تمثّل أيضا وسيلة ثمينة للمحافظة على السلطة وللحصول على المزايا المرتبطة بها. والحال هذه فإننا لا نندهش بأن البيروقراطيات فرنسية الأصل كانت من بين المنتجات الأولى التي استوردها السلطان العثماني منذ بدايات عهد "التنظيمات"، وبأن إيديولوجيات أوغست كونت والسان سيمونية وفكرة التكنوقراطية ذاتها قد غمرت مبكرًا ليس العالم التركي وحده، بل وبلاد المشرق ومصر وفارس أيضًا. لقد دشنت الهند ذاتها، في بداية القرن التاسع عشر، أول مسابقة لتعيين موظفين كبار استخدمتها بريطانيا فيما بعد كنموذج لها حين سعت نحو التزود بهيكل للوظيفة العامة تنفيذًا لتقرير نورتكوت-تريفليان (١٨٥٤)[١١]. هكذا يمكن إدراك أن العواهل في آسيا وأفريقيا يتصورون البيروقراطية باعتبارها وسيلة لربط الأجيال الجديدة من حملة الشهادات بمفهومهم عن الحداثة المستوردة، وباعتبارها أيضا منفذا مفضلا، بل إجباريا، للتعليم العالي. إنه المنطق ذاته الذي دفع جمهورية جامبيا مثلًا إلى مضاعفة عدد موظفيها خلال الفترة بين ١٩٧٤ و١٩٨٤، في حين أنه في كل مكان تقريبا يتزايد الإدراك بما يحدثه تكدس الموظفين من خلل وظيفي[١٢]. لقد تمكن مصطفي كمال أيضا من بناء دعاماته الخاصة عبر تنمية البيروقراطية المدعمة بإيديولوجية علمية مستعارة من الغرب، كما

استطاع التزود بأنصار أقوياء يضمون نخبة تعمل بالدولة، وبرجوازية وطنية تتكون من أصحاب مشروعات مندمجين مع رأسمالية الدولة ويستمدون مواردهم إلى حد كبير من البيروقراطية العامة.

ويمكن وضع الافتراض نفسه بشأن الدول الأفريقية حديثة الاستقلال والتي يلاحظ أنها تُعيد إنتاج نفس النموذج الإداري المستوحى إلى حد كبير من الدولة المستعمِرة. وتبدو هذه الملاحظة مبرّرة لا سيما في حالة الدول ذات الميراث الفرنسي التي أمكنها التشبُّع، في ظل الاستعمار، بتراث بيروقراطي قديم ونموذجي تمت المحافظة عليه بسخاء، عن طريق التعليم الذي تلقته نخب وطنية جديدة بفضل دراسات أو تدريبات تمت في فرنسا. ومع ذلك تدعونا العديد من البحوث الحديثة وبخاصة تلك التي أجراها دومينيك داربون Dominique Darbon إلى الحذر: إن الإدارة الاستعمارية السابقة لا تتشابه مطلقًا مع النموذج البيروقراطي اليعقوبي؛ فالواقع أن الدول الأفريقية الجديدة ورثت نموذجًا إداريا "هشًا" إلى حد كبير، إذ صنعه المستعمِر بحكم ضرورات التوسع، ولإدارة الشئون اليومية وللمحافظة على النظام. هذا فضلًا على أنه إذا كان قد تم تقليد الهياكل، إلا أن تصورات ورؤى الموظفين تظل مختلفة كثيرًا عن النموذج الفيبري، ولا تثمر ثقافة بيروقراطية مبتكرة فحسب، بل وصيغة خاصة لربط النموذج الإداري بالمجتمع المتلقي[١٣].

بيد أن إسهام الاستيراد يظل حاسمًا إلى حد كبير على مستويين على الأقل. على مستوي الهياكل أولًا، إذ تحصل الدول الأفريقية على اختلاف توجهاتها السياسية والإيديولوجية، على أسماء الوزارات وهيا كلها الوظيفية، وعلى طريقة توزيع الاختصاصات، وطرق التنظيم الإداري، من فرنسا خاصة. كما تنقل نفس المبدأ الخاص بتنظيم الأراضي الإقليمية، بل وتحتفظ بنفس التقسيمات الصادرة عن الاستعمار، ولا يتم أحيانا سوي تغيير اسم الدائرة أو المحافظة، بحيث يتم تجاهل الجماعات والقبائل كركائز أساسية بالرغم من أهمية دورها الاجتماعي الحاسم، مع مراعاة حدود الأراضي الوطنية التي تبدو منبثقة من المنهج النابليوني. أما أوج المفارقة فهو التجديد الرئيسي الذي تم منذ الاستقلال الخاص باللامركزية والذي يتباين مع نموذج الإدارة الاستعمارية، ويعتبر امتدادًا لاختيارات سياسية تم تصورها (كما حدث في موريتانيا بالنسبة للقانون الصادر في يوليو ١٩٨٦ حين اعتُمدت الديمقراطية المحلية)، لكنه غالبا ما ينقل أثناء التطبيق طرق اللامركزية الرائجة في الغرب كما يحث عليها خبراء التنمية والفنيون في صندوق النقد الدولي [١٤]... يتم حينها دمج المجموعات الجماعاتية مع التقسيمات الإدارية المحلية، وإبداء الاهتمام أكثر بالمستويات المحلية لكن مع المحافظة في الوقت ذاته على الصلاحيات الجوهرية التي يحتفظ بها المركز. ولا يتخلى المركز عن شيء من امتيازاته،

تمامًا مثلما يحدث في الشمال، مثلما يتضح لنا من مثال تنزانيا ومن نتائج سياسة اللامركزية المطبقة فيها (١٥).

هذا فضلًا عن أن استيراد قواعد العمل يظل ذا فائدة مؤكَّدة. لا تختلف القوانين الإدارية الإفريقية عن النموذج الفرنسي سواء في تصوراتها أو في تقنياتها. وتظل الوظيفة العامة خاضعة لذات القواعد مثلها في ذلك مثل شروط وصول السكان إلى البيروقراطيات العامة. وحتى إذا كان يمكن تمييز القانون المدوَّن في بعض مواده عن القانون الفرنسي، وأنه لا يشكّل الأساس المعياري الوحيد لفعل الإدارة والرعايا أيضًا، وكونه يتميز عن "قانون الإجراءات" الذي تحدث عنه إتيين لو روي(١٦) Etienne Le Roy، إلا أن تركيبته الرومانية تظل هي الغالبة، ويظل هو المرجعية الشرعية بالنسبة للدول الأفريقية والطريقة الوحيدة الممكنة لتصور التغيير ولتنظيمه. لا مثار للدهشة إذن أنه في ظل هذه الشروط، فإن كل إصلاح إداري حتى وإن كان عميقًا، سرعان ما يرتبط من جديد بالعناصر المكوِّنة لذات النموذج المستورَد، مما يحرم الدولة من أية إمكانية لتغيير النظام الإداري فعليًا. ويدلنا على ذلك مصير "السلطات الثورية المحلية" الذي حاول سيكو توريه إقامتها في غينيا في بداية الثمانينيات، بهدف تشجيع المشاركة الشعبية. لقد تم القضاء على هذه المبادرة التي تندرج ضمن الإطار المعياري والمؤسسي للنموذج الإداري ذي النمط

اليعقوبي بسبب فعالية مقاومة المستويات الإدارية الوسيطة التي كانت تعيد إنتاج نمط تنظيمي إقليمي يتماثل مع نمط إدارة الولاة.

في الواقع، تكشف المؤسسات الإدارية المستوردة عن مفارقة الدمج بين هيكل شديد المحافظة وبين الحاجة إلى التكيُّف مع النظام الاجتماعي. ومع ذلك فهذا التناقض ظاهري فقط: فهاتان السمتان مصدرها موارد السلطة التي تنتفع منها البيروقراطية العامة في مجتمعات تتسم بانعدام المنافسة الحزبية، وممارسات أبوية فعالة ومترسخة جدًا تتيح المنافع لموظفيها. كما تتسم بانفتاح نظامها السياسي-الإداري على الخارج مما يحقق أفضل المنافع لأولئك الذين هم على اتصال بالخارج(١٧). وتؤدي هذه المنحة النافعة التي تتمتع بها البيروقراطية- والتي قد تشكو من تكدس الموطفين وتجعل أقساما كاملة من المجتمع تعيش حياة طفيلية- إلى تنشيط مجهوداتها للتكيف وللاندماج في الحياة الاجتماعية. ومع ذلك تظهر بوضوح حدود هذه القدرة على التكيف: فتعذر الإصلاح الذي يعانيه هذا النوع من البيروقراطيات، و"القانون الصارم" الذي يبدو بأنه يكبحها داخل تركيبة مستورَدة تضع مسبقًا قواعد تغيير هياكلها المؤسسية، يبعدان دينامية استعادتها سواء إلى هامش النظام، أو إلى خارج إطاره المؤسسي؛ مع ما يحمله ذلك من خطر إحداث ا اختلال وظيفي مزدوج.

والواقع أن جوهر أعمال التكيُّف المتبادل يرتكز على مزيج من استراتيجيات صغيرة يقودها فاعلون. فحين تسعى البيروقراطية إلى المحافظة على صرامة الإطار المؤسسي المستورَد، فإنها تحتاج أيضا إلى التغلغل داخل المجتمع المحلي وإلى التأثير في الرعية واقتلاع وصاية السلطات التقليدية. وحين تقوم بإعلاء قيمتها الذاتية بتبني القواعد التي تؤسس لقوة الإدارة العقلانية والقانونية، تحتاج إلى المحافظة على حدود ثقافتها الخاصة وإلى تطعيم خدماتها بهذه الثقافة. وحين تقاوم الرعية نموذجًا مؤسَّسيًا غريبًا عنهم إلى حد كبير، فإنهم يحتاجون، في الوقت نفسه، إلى خدمات هذه البيروقراطية والموارد الهامة التي تمتلكها[١٨].

وينبثق عن هذا التلاقي بين المصالح المشتركة أنماط عديدة للتواصل يتولّد عن صبغتها النفعية غموض في كل مكان واختلال وظيفي أحيانا. وتبدو "خصخصة" الإدارة كنتيجة طبيعية لعملية التكيُّف هذه. فهي وسيلة للتوفيق بين الوظيفة الإدارية والثقافة الجماعاتية للموظف، ووسيط سهل للتأثير في مجتمع محلي غريب عن الثقافة البيروقراطية. كما يتم تفعيل هذه الخصخصة أيضًا بمطلب من المستفيد المدرِك بأنه يطلب موارد نادرة؛ إذ سرعان ما يكتشف المغانم العائدة من المراهنة على أشكال التضامن الرأسية، بهدف الحصول شخصياً على أقصى حد من المخصصات التي لا يقتسمها مع أحد[١٩]. والحال أن الخطاب الذي يدين الفساد

ويدعو إلى تهذيب الأخلاق في هذا المجال قابل للمناقشة على المستوي السوسيولوجي، مثله في ذلك مثل الخطاب الذي يدعو إلى الاعتراف الضمني بالفساد بوصفه "اختلالًا وظيفيًا ضروريًا[٢٠]". في الواقع أن خصخصة البيروقراطية هي أولًا علامة توتر متعذِّر الحل بين العام والخاص في سياق اجتماعي-تاريخي وثقافي يرفضها؛ وهي تكشف عن عجز المركز والأطراف عن الاتصال بطريقة أخري بخلاف التناقض فيما بينها، ورفضهما لجميع القواعد والإجراءات المكوِّنة لتفاعلهما باعتبارها قيودًا حديدية. والخلاصة أنه يجب على المركز المتَّسِم بالنزعة العمومية والفردانية، أن يصبح خصوصيًا وجماعاتيًا حتى يمكنه القيام بوظائفه؛ وبالتالي يجب عليه دحض ذاته والمحافظة على توجُّهاته النيوبطريركية التي رأينا أنها كانت أحد الأسس المؤكَّدة للتبعية. وهكذا نستخلص من هذا المفهوم أن الفساد في الشمال يختلف عنه في الجنوب: إذ بدلًا من أن يكون ممارسة فردية، يصبح خاصيةَ نظام؛ وبدلًا من تحقيقه لفوائد داخلية محض، يصبح مُنتِجًا لمنافع للخارج أيضًا.

ومع هذا فالخصخصة الإدارية والفساد لا تحتكران مهمة التكيُّف، إذ توجد العديد من حالات التلاقي بين الديناميات الاجتماعية القادمة من الرعايا وبين مبادرات الإدارة؛ وبخاصة حين تكون هذه المبادرات خاصة بإعادة التوزيع، لاسيما حين يتم تقديمها وفقا للرموز الخاصة بالمجتمع

المحلي. إن الفرضية البليغة التي وضعها هايدن Hyden عن طبقة الفلاحين التي "أُخذت أسيرة" وأُنتزعت من استقلاليتها الجماعاتية بمبادرة مقصودة من الإدارة، مبالغ فيها إلى حد ما؛ فالفلاح التنزاني، كما بيّن دينيس مارتن Denis Martin، وجد مزايا واضحة في الوجود الفعال للدولة (٢١).

غير أنه لمثل هذا المنطق أشراكه. إذ بدلًا من يُنشئ تبادل المصالح هذا علاقة ولاء للمواطنة تتسم بالدوام والمؤسسية، فهو يفترض أيضا وجود مجموعة كاملة من استراتيجيات الالتفاف حول الإدارة وتجنُّبها حين لا تلبي هذه الإدارة احتياجات الجماعات المحلية أو توقعاتها. أقام السكان في زيمبابوي، بعد الحصول على الاستقلال، شبكة كاملة من التعاونيات الزراعية التي حققت نجاحًا حقيقيًا. وفي المقابل، باءت المجهودات التي بذلتها الدولة في عام ١٩٨٦ لوضع هذه الشبكة تحت وصايتها من خلال إنشاء وزارة للتعاونيات بالفشل. في الواقع، تنتج الجماعات القروية "إدارتها الذاتية السرية"- وفقًا لعبارة إرنست جلنر Ernest Gellner الجميلة- التي تقوم بالتفاوض مع الإدارة المركزية أو مع ممثلها حول شروط اشتراكها في تنفيذ السياسيات العامة. وسواء كان الأمر يتعلق بجمعيات تعاونية، أو بحماية الطفولة، أو بتعاونيات صحية أو حتى أئتمانية، تتولي القرية إنشاء هياكلها التشاركية القوية والفعالة بما فيه الكفاية حتى لا تترك للإدارة خيارًا آخر سوي الارتباط بما تمت إقامته من جانب السكان (٢٢).

إن أفريقيا الواقعة جنوبي الصحراء هي معمل حقيقي يتيح ملاحظة هذه العملية وتحليلها وكذا السُخْط الذي تثيره أحيانًا لدي السكان الذين يتحملون بصعوبة هذا العمل الإداري، ومع ذلك فإننا نلتقي مع هذه الظاهرة في أماكن أخري لاسيما في العالم العربي لا سيما في مصر[٢٣].

وحينئذ يصبح الربط [بين الإدارة والمجتمع المحلي] أمرًا عاديًا بقدر ما يكون محفوفًا بالمخاطر: إذ بالرغم من فائدته على المدى القصير، بوصفه وسيلة مريحة لتمرير بعض القرارات داخل المجتمع المحلي، إلا أنه يؤدي إلى إعاقة القرار الإداري، ويُعرِّضه بصفة دائمة إلى انعدام الأثر. خاصة حين تختار الجماعات أن تحاشاه. تتشكل حينئذ هُوَّة بين نظرية الدولة البيروقراطية عمومية النزعة، وبين الممارسة المنهجية التي يقوم بها وسيط ذو هوية خصوصية. ولا تتمخض هذه النتيجة من الناحية النظرية، عن آثار سلبية سوي أنها تجعل التصور الفيبري للبيروقراطية نسبيًا أكثر، وتحيط نموذج الدولة المستورَدة بفئات جماعاتية تدحض طموحه إلى العمومية. ومع ذلك يؤدي هذا الوضع في الممارسة إلى تفاقم الانحراف النيوبطريركي الذي ارتسم من قبل خلف عملية خصخصة الإدارة، كما أنه يرسخ منطق الازدواجية لدى البيروقراطية[٢٤]. بل ويتولّد عنه خاصة، تثبيت الدول المعنية في هوية "الليوفياتان الأعرج"، التي تُعبِّر عن الفارق المتزايد بين طموح الدولة الظاهر وبين فعاليتها الحقيقية. هذا التفاعل

الملتبس بين دولة طموحة ومجتمع متنشط وهما يتفاوضان حول شروط انفتاحه على العمل العام، يضفي الشرعية على ازدواج سياسات المساعدة القادمة من "دول الشمال" لدعم الإدارات العامة من ناحية، ومن "المنظمات غير الحكومية" لدعم الجماعات المحلية من الناحية الأخرى. في الواقع، تواجه فرضية استعادة البيروقراطية المستورَدة قيدها الرئيسي المتمثِّل في العائق الخطير الذي يمنع الهياكل السياسية والإدارية المركزية من التغير حتى تتمكن من إدماج هذه الشروط الخاصة بالارتباط بالمجتمع المحلي، وكذا في اضطرار الفاعل العمومي، نتيجة ذلك، إلى اللعب بورقة الازدواجية هذه، وأن يتقبَّل هذا الانتقاص من قدراته السياسية، وأن يخضع بالتالي لظروفٍ تعزز تبعيته تجاه الخارج.

قانون مستورَد:

ما يَصدُق على النظام السياسي -الحزبي والإداري- يصدق أيضًا على المجال القانوني. وتجتمع أسباب عديدة لتوضح بأن عملية التوافق والتكيُّف تجد نفسها مكبوحة هنا أكثر من المجالات الأخرى، لدرجة أنها تُحدِث اختلالات وظيفية جديدة. فالقاعدة القانونية تنتمي، في المقام الأول، إلى مجال تُعتبر فيه الشروط الشكلية ذات أهمية إجرائية خاصة جدًّا؛ ذلك أن النص القانوني أو القاعدة الإجرائية ولا يعبِّران عن نظام

للقيم فحسب، بل يعبّران أيضًا عن أحكام تقنية فعّالة تنبثق عن تاريخ وعن ثقافة. على هذا النحو يمكن تفسير استيراد القانون الغربي من طرف الإمبراطورية العثمانية وفقًا لاعتبارات تقنية إلى حد كبير؛ فقد كان رجال القانون لدي الباب العالي لا يرتاحون لعدم وجود "قانون عام" إسلامي مُدوَّن في مواجهة القوانين الخاصة المدونة التي تم فرضها بتأثير من الضغط الدولي مثل القانون التجاري أو القانون البحري(٢٥). وقد أثارت هذه الضرورة التقنية جدلًا أدى في البداية إلى تدوين القانون التقليدي؛ وبذلك وُلِدت "المجِلَّة" (٩) المكونة من ١٦ جزءًا والتي أصدرها جودت باشا بين سنوات ١٨٧٠ و١٨٧٧. عبّر هذا الإصدار في حد ذاته عن نموذج لحالة استيراد تنتهي إلى خلل وظيفي؛ فقد كرَّست "المجلة"، بوصفها أول مجموعة قوانين تُصدرها دولة إسلامية، استخدام منهج قانوني جديد، قادم من الغرب ويحظى بإعجاب النخب التي اعتبرته "هالة من الحداثة". لكن سرعان ما اتضح، وفي الوقت نفسه، فشل هذا المشروع؛ بحيث لم يكن الأمر سوى تجميع كَمٍّ هائلٍ من الحلول الخاصة التي هي أساسًا، ووفقًا للمنهج الخاص بالقانون الإسلامي، اجتهادات من القضاة. فكانت "المجلة" صعبة الاستخدام وغير مرنة، لذا ما لبثت أن أثارت انتقادات حادة أدت إلى هجرها وإلي شحذ حجج أولئك المؤيدين لإحلال القانون

(٩) مجموعة القوانين المدنية العثمانية.

المدني النابليوني محلها. ويتوضح هنا كيف أن الضرورة الشكلية تكشف عن كونها الأداةَ الرئيسية للانتقال من ثقافة قانونية إلى أخري.

ونعثر على نفس النهج في التغيرات التي شهدها القانون الهندي. فمنذ "قانون الميثاق" Charter Act الصادر عام ١٨٣٣، انفتحت الهند أيضًا على تدوين القوانين بمبادرة من اللورد ماكولاي Macaulay المفتون ببنتام Bentham والمشايع لطريقة قانونية كانت مزاياها العملية واضحة. فقد كان سن القوانين مفيدًا لتوحيد بلاد أدى تشتُّت قانونها تقليديًا إلى استمرار تجزئتها السياسية. في الوقت نفسه، كانت الضغوط قوية: فقد دفع منطق التدوين القانوني إلى إدخال العديد من العناصر الصادرة عن القانون الغربي. هكذا تمخَّض العمل التشريعي الذي بدأ منذ عام ١٨٥٩ عن إعداد مجموعة قوانين مدنية وجزائية، وعن قانون الإجراءات الجنائية، وكذا مجموعة كاملة من الأحكام القانونية المتخصِّصة. وبدءًا من ذلك التاريخ، هيمنت الثقافة القانونية الإنجليزية على القانون الهندي الحديث مع وجود مجال للتأثير الفرنسي النابليوني، بل وحتى بعض اللمسات الخاصة بالقانون الجنائي القادم من لويزيانا الأمريكية(٢٦). ولم يغيِّر استقلال الهند شيئًا من هذه الاستعارة: فالدولة الناشئة حديثًا والمعرّضة مباشرة لخطر الديناميات الطاردة عن المركز، اضطرت إلى التأكيد، بواسطة المادة ٣٧٢ من دستورها الصادر عام ١٩٥٠، الدور الذي يلعبه النظام

القانوني المدوّن في تحقيق الوحدة مقارنةً بالقانون الجماعاتي التقليدي. بيد أن النتيجة كانت مصدرًا للتوترات والتعقيدات: فقد كان على القانون الهندي الرسمي، منذ ذلك الحين، أن يتعايش مع قوانين هندوكية وإسلامية خاصة تنظم العلاقات الاجتماعية على المستوي الجماعاتي الأدنى، لا سيما الأحوال الشخصية. هذا التشتت والازدواجية شكّلا مصدرًا للقلق؛ فقد كانا يؤكدان على المسافة الخطيرة التي صارت تفصل دولة علمانية مُغربَّة، عن مجتمع يحكمه بعنف، النظام الجماعاتي. على كل حال، تطورت هذه الحالة في اتجاه الاختلال الوظيفي: فقد اتسع تدخل الدولة في شئون القانون الهندوكي الشخصي تحت تأثير طموحها إلى خلق قانون موحَّد واحتكار الوظائف السياسية، وفقًا للنموذج الغربي. ثم توسعت على المستوي التشريعي أيضًا وفرضته على السيخ، كما قامت بتغريبه حتى تقضي على الطبقات الهندية (المادة ١٥ من الدستور)، وبإصلاح الزواج والطلاق (قانون الزواج الهندوكي عام ١٩٥٥)، ونظام للأقلية، ونظام الوصاية (١٩٥٦) والنفقة الشرعية والمواريث (١٩٥٦)، بل وحتى نظام الملكية العقارية. بدأت هذه العملية بالمساس بالقانون الإسلامي لا سيما من خلال المبادرات التي تتخذها المحاكم في مجال الطلاق. فقد أشعلت هذه الممارسات التشنُّجات الجماعاتية وأيقظت نظامًا معياريًا، تقليديًّا واجتماعيًّا محض لا يخضع للمركز، ينظم السلوك

الاجتماعي، ويطالب الدولة بالاعتراف به. إن هذا "القانون المطبَّق في الحياة" يؤكد على وجوده كلما حاولت الدولة توحيد القانون: مما يحيل إلى استمرار حلقة مفرغة رهيبة تؤدي إلى استمرار منطق التفكيك أكثر من تشجيعها على التجديد.

مغامرة مماثلة إلى حد ما تتجلى في إفريقيا السوداء الفرانكفونية من خلال القانون العرفي الذي تم ترسيمه منذ عهد الاستعمار. في الواقع، تمثل صيغ هذا القانون النهائية مزيجًا من العادات المحلية ومن مفردات خاصة بالقانون الروماني؛ ويكرِّس الانتقال من العرف -معايير الأجداد التي تنتقل عبر التراث- إلى قانون عرفي - المقنَّن والمكتوب- شكلًا تقنيًا غربيًا في جوهره، ويشرع بذلك في قلب النظام المعياري الإفريقي باتجاه قانون أجنبي [٢٧]. ويمكن سحب هذه الملاحظة بصفة خاصة على المستوي القضائي بحيث أدي سن القانون العرفي، وذلك منذ بداية الاستعمار، إلى تنظيم المحاكم التي حين وقفت كضامن لحقوق الأفراد وفقًا للنموذج الغربي، فإنها تكون قد أخذت تمامًا جانبَ مفهومٍ للعدالة يتجه حصرًا، نحو التوفيق بين المتنازعين وتسوية الخلافات. هكذا يبدو أن التأثير الموحِّد للتقنية وللشكل قد تغلَّب، من ناحية التسلسل التاريخي على الأقل، على الضغط الذي يمارسه محتوي القاعدة ذات الأصل الغربي، مما لا يترك إلا مساحة صغيرة لآليات التكييف.

يُضاف إلى هذه الضرورة التقنية التي تفتح المجال لتغريب القانون باعتبارها عاملًا للتشجيع على الاستيراد، عاملٌ ثانٍ تمثله الضغوط الشديدة التي تفرضها التدفقات العابرة للأوطان. يعكس انتشار القانون الغربي، وذلك قبل أن يكون استجابةً لاستراتيجيات سياسية، ضرورةَ تنظيم وتقنين علاقات التبادل الاقتصادي، الخاصة والعامة، بين الشركات غير الغربية وبين البلدان الأوربية. من هذه الوجهة بالتحديد، انفتحت الإمبراطورية العثمانية على القانون الغربي حين تبنت في البدء وفي وقت مبكر، مجموعة القوانين التجارية الفرنسية (١٨٥٠)، ثم قوانين الإجراءات التجارية (١٨٦٠)، والقانون البحري (١٨٦٤) الذي حصلت عليه من نفس المصدر. العملية ذاتها تمت في فارس: ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أدي ظهور الطلب الخارجي إلى ازدهار تجارة القطن والحرير والأفيون، وهي منتجات سرعان ما جذبت اهتمام الشركات الأوروبية. حصلت شركة كوسي وثيوفيلاتكوس اليونانية مثلًا على احتكار إنتاج الزيتون في چيلان حيث أقامت مصنعا للتكرير لمعالجة زيت الزيتون. ولقي إنتاج الجوت والشاي نفس الرواج، ولا ننسي التبغ الذي احتكرته شركة بريطانية. وسريعا ما أدي هذا النشاط إلى حيازة الأراضي كملكية خاصة بعد أن كان الشاه هو مالكها الأساسي، وقد وجد في ذلك وسيلة فعالة لتخفيف ديونه. كما أدي ذلك أيضًا إلى تبني قانون

للالتزامات وقانون تجاري استُعيرا من القانون الفرنسي ولا يزالان ساريي المفعول في الجمهورية الإسلامية. ومنذ عام ١٨٨٠ تكوَّنت عدة شركات تجارية ومالية إيرانية جديدة وفقا للنموذج الغربي؛ بدءًا من شركة أصفهان للأفيون التي حققت ثروة ضخمة من التصدير إلى لندن وهونج كونج، وصولًا إلى شركة إيران العامة التي ضمت عند منعطف هذا القرن سبعة عشر وكيل للأوراق المالية في طهران. فضلا عن أن تجار كل مدينة كانوا منذ بداية هذه العملية يطالبون بحقهم في تكوين غرف تجارية، وواجهوا مقاومة مشتركة من جانب الشاه والولاة ورجال الدين. وحينما فرض هؤلاء التجار تحررهم من كل وصاية، أسرعوا في الوقت ذاته إلى تنظيم مهنتهم بطريقة مستمدة من الأدبيات الاقتصادية الغربية (لا سيما كتاب سيسموندي[١٠] Sismondi التي تُرجم إلى الفارسية عام ١٨٧٩) ومستوحاة من الممارسات التجارية السائدة في المدن الأوروبية منذ أمد طويل[٢٨].

وفي الصين، تمخضت ثورة عام ١٩١١ وتشكيل حكومة نانكن بخاصة عن نفس العملية التي أدت شيئًا فشيئًا إلى إقرار مجموعات عديدة من القوانين المستلهَمة من القانون الروماني. إذ تم تبني القانون المدني التجاري بين سنوات ١٩٢٩ و١٩٣١، وقانون الإجراءات المدنية عام

---

(١٠) مؤرخ اقتصادي سويسري ١٧٧٣ - ١٨٤٢.

١٩٣٢، والقانون العقاري عام ١٩٣٠، وكلها لا تزال مطبقةً في تايوان حتى اليوم. وهنا أيضا لم يكن تسلسل الأحداث التاريخية عاملًا محايدًا: في الواقع لقد كرَّس عهد حكومة نانكن انفتاح الحكومة الصينية على عالم الأعمال وعلى التدفقات الاقتصادية الخارجية. فقد تعلَّم موظفو هذه الحكومة في الخارج في حين كانت برجوازية الأعمال في شانجهاي تحت تأثير الشركات الأجنبية الكبيرة الموجودة في الصين. في الوقت نفسه، كانت الدولة تستفيد من الرأسمالية البنكية المقيمة محليا: فكانت تمنحها إعفاءات عديدة مقابل الحصول على دعمها السياسي والمادي، وانغمست في عملية تغريبٍ للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية على نطاق واسع تحولت في النهاية إلى حجر الزاوية في عملية تحويل بطريركية للنظام السياسي والمجتمع. ونُسجت الروابط الشخصية بين الرأسمالية والدولة على غرار تلك التي جمعت تشانج كاي تشيك مع بنك سونج الذي يديره صهره خريج جامعة هارفارد. في الحقيقة، نادرًا ما كان استيراد نموذج قانوني أجنبي يحمل مثل هذا القدر من الأهمية كعامل مؤدي للتبعية وللنيوبطريركية، وربما لم يحدث في أي مكان آخر أن ارتبط هذان المنطقان وبمثل هذا الوضوح في إنجاز محاكاة قانونية بمثل هذه السرعة. لهذا كان إلغاء هذه القوانين المستعارة قد تمّ "بجرّة قلم" فور قيام جمهورية الصين الشعبية: وكان الإلغاء سهلا لاسيما وأنه كان يستهدف منتَجًا حديث العهد ومشوهًا،

شديد النفعية، وبالتالي انتقائيا للغاية، ولهذا لم يكن قد مس النسيج الاجتماعي إلا بشكل شديد السطحية. من هذه الناحية، يبدو الاختلاف عن المثال الهندي واضحًا: فالتغلغل العنيف والسطحي لمبدأ المساواة الغربي داخل النسيج الاجتماعي الصيني، ثم فشل استنبات النموذج السوفييتي لاحقًا، أديا معا إلى التخلي عن الثقافة القانونية مما ساعد إلى حد كبير على رواج التعبئة الماوية خلال الستينيات، وكذا الصيغ الاستبدادية التي صاحبتها. وتسير الأمور حينئذ كما لو كان فشل استيراد القانون الغربي قد أفسح المجال أمام التعليم والإقناع، وفقا لتعاليم كونفوشيوس، ليحلا محل القانون والإجراءات[٢٩].

ويصبح التعارض شديدا أيضًا حين نقارن التجربة الصينية بالتجربة اليابانية؛ فقد بدأ تغريب القانون في عهد الميجي وقد تكشّف دوامه وبدا أكثر رسوخًا. وأدت ترجمة القوانين الفرنسية بدءًا من عام ١٨٧٤ إلى قلب أوضاع الثقافة القانونية اليابانية إلى حد الاضطرار إلى ابتداع كلمات جديدة لغرض تقريب المفاهيم الأجنبية من المقولات الخاصة بالفكر القانوني التقليدي. وهكذا أصبحت الإمبراطورية اليابانية في نهاية القرن الماضي مزوّدة بقانون جنائي مستوحى من القانون الفرنسي (١٨٨٢)، وبقانون إجراءات مدنية مدني متأثر بالقانون الألماني (١٨٩٠)، وبقانون تجاري (١٨٩٩) وقانون مدني (١٨٩٨) متأثر بالنموذجين الفرنسي

والألماني معًا. بيد أن الاستخدام الاجتماعي لهذه القوانين ظل محدودا لأمد طويل، كما أنها بقيت غير قادرة على التوافق مع معطيات المجتمع الياباني الثقافية بسبب الطبيعة الفردانية لهذه القوانين. وظل اللجوء إلى المحاكم وإلى مجمل الإجراءات القضائية متواضعًا لا سيما في مجالات المسؤولية المدنية، كما أن مهنة رجل القانون بلا شأن ولا تجذب الاهتمام. عناصر عديدة تجعل من هذا الاستيراد البالغ من العمر مائة عام والذي يبدو مستمرًا، مصدرًا حقيقيًا لاغتراب المجتمع عن مؤسساته وربطها بالنظام الاقتصادي العالمي[٣٠].

هذا التفاوت مُحَمَّل بالاختلالات الوظيفية التي أوضحتها عدة مؤلفات مكرَّسة للشئون اليابانية. تأسست الرأسمالية في اليابان بفضل تغريب القانون بصفة خاصة دون أن تتغلغل مقولات الفردانية القانونية داخل المجتمع فتقوم بخلق قوة مضادة. على هذا النحو أمكن تشييد الرأسمالية مع المحافظة في الوقت نفسه على "جماعية اندماجية" اجتذبت، وهنا تكمن المفارقة الكبرى، أصحاب المشروعات والطبقة السياسية في الوقت ذاته. فقد وجد فيها الرأسماليون وسيلة للحد من النزاعات داخل الشركات، وتشريعات اجتماعية ناجحة من الممكن إدراجها مع عملية استيراد القانون. واستندت الطبقة السياسية إليها بطرق متنوعة للغاية تتغير وفقا للظروف، فاستخدمتها حسب كل حالة لتقييد فعالية بعض المبادئ الدستورية المستعارة من

النظم السياسية الغربية. وباسم هذه "الجماعية الاندماجية "، تكونت المدرسة التقليدية للقانون الدستوري الياباني الذي أُستخدم، إلى حد كبير، كأساس قانوني للنظام الاستبدادي الذي ساد في نهاية فترة ما بين الحربين العالميتين[٣١]. وفي ذلك تمكن أستاذ القانون آوسوجي شنكيشي (١٨٧٨ - ١٩٢٩) من ربط الجسر بين هذا المفهوم وبين الدولة لينتهي إلى إشعال الوطنية المتطرفة، ويُظهر الإنسان باعتباره "الرغبة في النظام والتعاون" ويضع علة وجود الدولة في "الوحدة بين الطبيعي والروحي[٣٢]".

لقد تغذّى نجاح الوطنية المتطرفة على توليفة فعالة تجمع بين الكونفوشية التقليدية الراسخة التي لم تزعزعها عمليات الاستيراد، وبين مقولات الفكر القانوني والسياسي الغربي. بدت هذه التوليفة معقدة بقدر ما هي بارعة: فقد كان ناكونو سيجو مؤسس حزب توهوكاي (١٩٣٣) يعلن انتسابه إلى هتلر وإلي العودة إلى الجماعة اليابانية في آن واحد[٣٣]؛ أما فوجيساوا شيكاو فكان يزعم، في عام ١٩٤٠، بأن هتلر متأثر بالتعاليم الكونفوشية[٣٤]. ومن غير أن تبلغ ذرا التطرف هذه، فرضت أفكار الأمة والقومية نفسها في اليابان باعتبارها مقولات فكرية جديدة وثمرةً لهذه التوليفة الثقافية؛ كما تكشف عن ذلك كلمة " كوكّا" Kokka التي تستخدم في الوقت المعاصر للدلالة على "الأمة"[٣٥]. وفي اليابان الحالية، تقوم عملية التهجين هذه بتغذية الأهداف الاستراتيجية ذاتها: فبعيداً عن

القومية التي لا تبلغ نفس ذروة التطرف، تغترف الحكومات الليبرالية- الديمقراطية المتعاقبة من نفس القاموس، جاعلة من " الجماعية الاندماجية " قوة في مواجهة ضرورات النظام التعددي. كما يغذي استمرار المحافظة على إيديولوجية توافقية، وفي الوقت نفسه: عدم تسييس المجتمع، وأزمة التمثيل الحزبي، وظهور الحركات الاجتماعية الخارجة على النظام والتي تلجأ إلى العنف الشديد أحيانا. وفي سياق النزعة الجماعية التي تتم رعايتها سياسياً، تبدو مكانة حركات سكان حي "جومان-اوندو " أكثر أهمية من الحركة النقابية؛ مما يشير إلى الفوائد التي يمكن للفاعلين في السلطة الحصول عليها عبر الإدراج الانتقائي لمبادئ الفردانية القانونية. لكن، وبالإضافة إلى القيود التي يفرضها التهجين على مستوي المشاركة، فإنه يساهم بقسط وافر في تفسير سبب ظهور العنف الموجَّه ضد الدولة؛ مثال ذلك، وعلى نحو خاص، حركة "سانريزوكا" التي تكوّنت لإفشال تشييد مطار جديد في طوكيو. ومن اللافت للنظر أن هذه الحركة تحديدا، انتظمت على أساس طائفي يجمع بين جماعات محلية وطوائف تُنازع في جملتها شرعية الدولة وهيكلها المؤسسي، وتعارض ازدهار الرأسمالية الصناعية التي تعرِّض الزراعة، وبالتالي أراضي الأسلاف، للخطر. هذا الصدام بين الدولة والمنطق الجماعي يولّد، وفقا لما يورده ديفيد آپتر David Apter بحق، الجدلية الخطيرة بأن "يصبح العنف شرعياً والشرعية عنيفة[٣٦] ". إن

التفاوت الذي تخلقه آليات الاستيراد بين دولة قانونٍ غربية المنشأ، وبين مجتمع يستخدم أسس قيمه التقليدية الخاصة، يخلق التبعية، كما ينتج توترات وأزمات أكثر رعبًا وعنفًا، تتدرج في سياق يستحيل معه، بداهةً، أي تلاقٍ بين الدولة والمجتمع. وحينذاك تنوب المجموعات الجماعية والطائفية، باسم الشرعية المتأصلة في البلاد، عن المؤسسات السياسية المستورَدة.

وليست الاحتياجات التقنية وضغط التدفُّقات العابرة للحدود المسوِّغ الوحيد لاستيراد قواعد القانون الغربي. فاحتياجات العاهل السياسية، وضرورة امتلاك قانون وطني موحَّد في المجتمعات التي يهيمن عليها نظام معياري يستند على هوية خصوصية، تستلزمان استعارة قوانين أجنبية تتَّسم بشرعية مزدوجة تقوم على الحداثة والوحدة. من هذا المنطلق، رفضت النظم الإفريقية الجديدة نظام العُرف- ورأينا أن تقنينه كان في الأغلب غير فعال- لتتبني قانون المستعمر السابق. على هذا النحو شكّل القانون العام عامل جذب؛ فقد ساهمت المحاكاة الدستورية في تمتين الإطار الوطني، بل والمبالغة في تقديره، وبالتالي في هدم القانون العرفي الذي، كان على العكس، يمتّن الإطار المحلي على المستويات القبلية والجماعاتية. هكذا أدي تأسيس مفهوم يعقوبي موحد ولامركزي للدولة إلى نزع الشرعية عن نظام معياري عرفي لم يكن له معني إلا بالاستناد إلى

مسلّمة مجتمع يتصف رسميا بأنه لا مركزي ومتعدد الجماعات. إضفاء المفهوم اليعقوبي على القانون أدي إلى الربط بين المحاكاة وغياب الفاعلية، كما يلاحظ إتيان لو روي Etienne Le Roy، في مختلف مجالات الإصلاح الإدارية والإقليمية والضرائبية، وفي تلك الخاصة بالميزانيات والتنظيم القضائي وقانون الجنسية[٣٧]. وبالمثل، تتجه الإصلاحات الخاصة بالأسرة وبالنظام العقاري نحو القانون المدني الفرنسي فعملت على فردنة العلاقات الاجتماعية وفصل الأرض عن الهياكل الاجتماعية الجماعاتية لتؤكِّد على انتصار الفرد بوصفه موضوعًا للقانون وفقا للمسعى الذي ينشئ علاقة المواطنة ويؤمِّن بالتالي هيمنة الدولة. في الوقت نفسه، يرجع القانون الدستوري والقانون الإداري اللذين ينضمان غلي باقي الأسرة القانونية إلى ذات الأصل الأوربي، بل الفرنسي، سواء في مفرداتهما أو في مفاهيمهما. ومن الأمور ذات الدلالة، أن عملية استيراد القوانين هذه لا تستتبع استيراد قانون العمل؛ على غرار ما يمكن ملاحظته في الحالة اليابانية.

وفي مثل هذه الظروف تظل النتيجة المرجوّة بعيدة المنال. فالقانون المنتمي لنظام دلالي مشتّق من ثقافة أخري، لا يمتلك سوي قدرة ضعيفة على التغلغل والتعبئة داخل المجتمعات الأفريقية. ولأن هذا القانون محروم من كل طاقة دافعة بسبب غياب شبه تام لقانون اجتماعي سخي ولقانون

دستوري تشاركي، فإنه يندمج بصعوبة أكبر مع الاستراتيجيات الفردية للحصول على الحماية والترقي. وحينئذ يكون تأثيره الأساسي هو تحويل الهياكل الاجتماعية التقليدية إلى موضع للاحتجاج وللدفاع في مواجهة كيان مؤسسي يُعتبر أجنبياً. وتنتصب هذه الهياكل كموضع لشرعية-مضادة تساهم في إضعاف الدولة ومن ثمّ تضطر الدولة للتحالف معها لكي يصبح الإذعان فعالا، مما يتعارض تماما مع أهداف المستورِدين المرجوة. هكذا تصبح المواجهة بين الدولة والمجتمع ملتبسة، بل ومشوّشة تماما بالنسبة لأنماط القانون الغربي. في خلال هذه المجابهة بين الشرعيات، يلجأ العاهل إلى المزايدة في استناده إلى النماذج الغربية المعتبَرة حديثة وديمقراطية في الوقت الذي يتحالف فيه ضمنياً مع صيغ الشرعية التقليدية. هكذا يقوم الاستناد المتزايد إلى التعددية الحزبية وإلى التعددية السياسية المهتدَى إليها خلال نهاية القرن، بذات الدور الذي قام عليه تمجيد الحزب الواحد في الماضي. وفي كل حالة من هذه، يظهر بوضوح نفس المسعى لإضفاء الشرعية باللجوء إلى ممارسة مؤسسية غربية سواء كانت اشتراكية أو ماركسية سابقا، أو ليبرالية حاليا. وفي الواقع أن لهذا المسلك وظيفة هامة: فهو يوضح الحلول المتاحة لترسيخ نظام سياسي يزداد ضعفاً، مع طمأنة الدول الغربية الراعية في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن فاعليته غير مأمونة طالما انه يسعى لإنقاذ نظام سياسي منكوب بسبب تنافره الثقافي باللجوء إلى مبادئ يصوغها قانون قادم من مكان آخر.

ويمكن أيضا للتبعية وللاستيراد أن يمتزجا معا كلية، حين تقوم الدولة الراعية بفرض القانون الغربي بلا قيد أو شرط. إن المستعمِر يلعب دورًا معتبرًا، كما رأينا من قبل، في نشر نظامه المعياري الخاص، حتى وإن كان يرتبط على الدوام تقريبًا بوضع القوالب الشكلية وبالمحافظة على المعايير العُرفية المحلية كما حدث في أفريقيا أو في الهند: وحدثت المفارقة، فقد كان الاستيراد أكثر منهجية وتحديدًا في الأماكن حيث تتولى النخب الوطنية تنفيذه، كما حدث في العالم العثماني أو في اليابان. وعلى هذا، فمن المرجح ألا يكون المشروع الاستعماري هو الطريق الوحيد، ولا حتى المفضل، لنشر إجباري إلى حد ما لأشكال الهيمنة الغربية في هذا المجال وغيره. وهكذا لعبت التغيرات الناجمة عن ممارسات الامتيازات الأجنبية في البلدان الخاضعة لها دورا حاسمًا في نقل القانون القادم من الغرب إلى هذه البلدان. إذ منذ عام ١٨٧٥ تم فرض نظام المحاكم المختلطة في مصر؛ فكان القضاة المصريون أقلية في هذه المحاكم مقارنة بزملائهم الأوربيين الذي كانوا فرنسيين أو إيطاليين أساسًا. وتطور هذا النظام شيئًا فشيئًا تحت ضغط الدول الأوربية التي كانت تلّح على صدور الأحكام القضائية وفقا للقانون الغربي. وفي أعقاب ذلك تزوّدت مصر بمجموعات قانونية سرعان ما انتشرت في المحاكم الوطنية. وفي لبنان لم تختف المحاكم المختلطة الفرنسية-اللبنانية إلا في عام ١٩٤٦، وقد أتاحت وضع أحكام واجتهادات قضائية شديدة التأثر بالنفوذ الفرنسي[٣٨].

إن الجمع بين جميع عمليات الاستيراد هذه يخلق سلسلة من التأثيرات المتوالية التي تزيد من ثقل الحصيلة السلبية الناتجة عن ممارسات الاستعارة. هكذا وباسم وحدة التشريعات في العالم العربي، أي على أساس حججٍ من النمط القومي، تبنّت سوريا بعد الاستقلال مباشرة، القانون المدني المستوحى مباشرة وبوضوح من القانون المصري، وبالتالي من التشريعات الفرنسية. ويكشف المسار العراقي عن تعقيدات أكبر وعن انتقائية متأثرة بالنفوذ القانوني للدولة الحامية -بريطانيا: فقد مزج قانون الثروات والالتزامات الذي أصدره البرلمان العراقي عام ١٩٥١ بين القواعد الصادرة عن القانون الإسلامي، و"المجلة" العثماني، والقانون المصري، والقانون العام البريطاني. وإذا كنا نعثر على هذا المزيج ذاته في القانون الأردني، فإن إشعاع العمل القانوني المصري هيمن في ليبيا بدءًا من عام ١٩٦١، وفي الكويت بعد الاستقلال بقليل[٣٩].

هكذا يجتمع التعقيد والاغتراب ليعملا في تعاكس تام مع القواعد المؤسِّسة لشرعية القانون في الثقافة الغربية. إذ يفصلان المعيار عن منبعه الطبيعي كما عن مصدره التعاقدي. إن القاعدة القانونية المستورَدة لا يتم اكتشافها بالعقل، ولا تنتجها إرادة تعاقدية، فهي موضوعة بطريق لجنّة وهجينة، تضم أحيانا نظم قوانين أجنبية متنافسة، ولا تستطيع مجابهة شرعية العرف أو الشريعة الدينية، إلا بحجة الضرورة السياسية أو بحجة

التفوق التقني المستترة. ويكون الأمر أكثر صعوبة أمام مستوردي القانون هناك، حيث يكون التراث أكثر تأصلًا وأكثر شرعية؛ فيصطدم التلاؤم السياسي أو التقني بعائق مزدوج من عدم الإدراك الثقافي ومن الرفض النفعي. يشترط القانون المصري ضرورة تسجيل كل زواج في عقد موثَّق بطريقة تحمي الميراث وتضمن دفع النفقة في حالة الطلاق، في حين يعتبره الفاعلون الاجتماعيون قسريا، ويفضِّلون اللجوء إلى التراث وإلي الزواج العرفي. وعلي هذا لن نندهش حين نري تزايد هذا النمط من الزواج في المجتمع المصري الحديث كما في أفريقيا السوداء، أو تزايد اللجوء إلى المأثور في طقوس المواليد أو الوفيات. وفي مصر أيضًا، كما في اليابان، يتحاشى المدعون اللجوء إلى السلطات القضائية للحصول على تعويضات ويفضِّلون التصرف بطريقة خاصة. وقد شهد الانتقام الشخصي، "الثأر"، تزايدا كبيرا بخاصة في صعيد مصر، كما ينمو في المدن بسبب الهجرة الريفية [٤٠].

ويكشف منطق التلافي عن قدرة المقاومة القوية لدي الفرد، كما عن التباس نظام معياري لا يحقق أهدافه، ويثير اختلالات وظيفية جديدة، ويغذِّي في النهاية ظروف تبعية متجدِّدة. وفي غالبية هذه النماذج من الحالات لا يتم تحقيق الهدف المرجو: فالقانون الغربي الحائز على الإعجاب والتقدير، والذي يتم استيراده أساسا لمزاياه العمومية، لا يخلق في أفريقيا ولا في الشرق الأوسط ولا في الهند ولا حتى في اليابان، مجالًا

عامًا حقيقيًا. فهو لا يقوم بتوحيد التصرفات، بل في الواقع ينظم تشتتها؛ وهو لا ينشئ نظاما للمواطنة، بل يحبِّذ حرية حركة الفرد بين مجالات معيارية متباينة لكي يختار التمركُز في المجال الذي يلبي مصالحه. وبدلًا من قيام القانون الغربي المستورَد بدمج منطق الدولة داخل هذه المجتمعات، فإنه يفرض شكلًا للامتثال المدني يتناقض تمامًا مع مبادئ العمومية.

إن جميع هذه النتائج هي اختلالات وظيفية لأنها تنزع تحديدًا إلى تنظيم الدولة ضد ذاتها. إذ يؤدي إدراج النظام المعياري إما إلى التعجيل بخروج الدولة من المساحات الاجتماعية، مع التقليل من ولاء الأفراد للمركز مثلما يحدث في أفريقيا أو في الشرق الأوسط، وإما قبول الدولة بالدور العام الذي يلعبه تعدد المساحات الاجتماعية الجماعاتية، وبالتالي بمحدودية صلاحياتها الخاصة وهويتها العمومية مثلما يحدث في الهند. حينذاك لا يمر بقاء الدولة عبر ملاءمتها لقواعدها الخاصة وتعديل مسارها فحسب، وهو في الواقع أمر عادي ومعروف جيدًا في التاريخ الغربي، بل وأيضا من خلال الاعتراف بمنطق التلاقي بل وجعله رسميًا، مما يؤدي إلى تكوين مسرح سياسي وقانوني شرعي في موضع آخر. وهنا يتم تجاوز منطق الملاءمة بواسطة منطق الازدواجية. صحيح أنه أمكن إعداد وتعديل القوانين المستورَدة، هنا وهناك، على غرار قانون الأسرة والقانون العقاري في أفريقيا أو القانون الإنجليزي في الهند، لكن الأرجح بأن عمليات

التكيُّف والملاءمة هذه ليست بذات قيمة مقارنة بصرامة العديد من القوانين العامة المستعارة من الغرب وما ينتج عنها من آثار، لاسيما انفصال النظام العام عن النظام الاجتماعي. سيكون من غير العدل إذن القول أن بناء سلطة مركزية في المجتمعات المستقبلة يجب أن يمر بمثل هذه الحالة من فقدان القدرة، بينما يقتضي الأمر، وهنا المفارقة، اعتبار ذلك تعبيراً عن قدرة فائقة على التكيف والملائمة.

في الواقع أن هذا الانتقاص مزدوج؛ فعلى المستوي التقني يتسبب الازدواج والتحايل القانوني في حدوث حَيرة وتقلُّبات مفاجئة كما يؤديان فيما بعد إلى ضعف قدرات المركز. وعلى المستوي الثقافي يتضح هذا الانتقاص من خلال أزمة هوية يكشف عنها عادةً تراكب ثقافات قانونية مختلفة تساهم في تشكيل المعيار. لقد تعرضت كل من الأردن والعراق خلال مدة نصف قرن لتأثير قانون "المجلة" الإسلامي والقانون العام الإنجليزي Common Law والقانون الفرنسي الذي تم التأثر به عبر القانون المصري. ويؤكد القانون الياباني المعاصر صبغته الغربية مما يؤدي برجال القانون اليابانيين إلى تنصيب أنفسهم كمترجمين لعمل قادم من مكان آخر. ولهذا تتناقض وظيفتهم تماماً مع وظيفة رجال القانون الرومانيين الذين قاموا بإعادة اكتشاف القانون الروماني في نهاية العصور الوسطي تزامناً مع بناء الدولة الحديثة. وقد تمت إعادة النظر فيه ومراجعته

وفقا لمقتضيات تطور الفكر الاجتماعي، واكتشاف الفردانية، وتحديث الدين المسيحي L'àggiornamento. هكذا يبدو الفارق بين وظيفتين اجتماعيتين مختلفتين لمُنْتج القانون، حيث التعارض بين رجل قانون مُتَرجِم وآخر بنَّاء؛ إذ يتولى الأول أعباء وظيفة تعرقِّل حتمًا عملية الابتكار الاجتماعي للدولة لغرض تدعيم انفتاحها على الخارج.

وينجم عن ذلك مزيج يتجه تأثيره بوضوح نحو التبعية. وسواء كان هذا المزيج يتعلق بالتعليم الذي يتلقاه رجال القانون أنفسهم، أو بتلقي التعليم داخل الجامعات الغربية ذاتها الذي يولِّد شبكات تضامن داخل مجتمعات الشمال؛ أو كان يتعلق بشكل ومحتوي القاعدة القانونية، وكذا بطريقة الإدماج المعياري للمجتمعات غير الغربية في القنوات الاقتصادية العالمية: فإن جميع هذه العوامل تساهم في الإعلان عن تبعية قانونية واضحة. وإذا تعمقنا أكثر نجد أن التشارك العالميَ في الثقافة القانونية ذاتها، يدفع الحكومات إلى الاستجابة لأزمات المجتمع بحلول تقوم بصفة خاصة على القانون الدستوري المستعار من النظم الغربية، مما يساعد على تفاقم التنافر الاجتماعي والثقافي، وتزايد اتساع الهُوة التي تفصلها عن المحكومين، وعلى الاندماج في النظام قانوني-سياسي تصبح تابعة له. كان هذا هو شأن حكومة الجزائر مثلًا التي اجتهدت في مقاومة أحداث أكتوبر ١٩٨٨، بفرض إجراء إصلاحات دستورية يمكن بسهولة الزعم

بأنها لا تبلور المجازفات المسئولة عن هذه التعبئة العنيفة لجزء هام من السكان. وكان هذا أيضا شأن الرئيس موبوتو الذي حاول في سبتمبر ١٩٩١ مقاومة فتن من نفس النمط ونفس القوة بمجرد تعيين رئيس وزراء جديد، لم ينجح في مهمته على أية حال. هذه التبعية المادية التي تربط الحكام بثقافة قانونية؛ تحققنا من انفتاحها على الخارج، تُضعف من قدرة النظم السياسية على رد الفعل، وتساهم في انحرافها نحو الاستبداد، وتغذِّي بسهولة وبطريقة منحرفة للغاية، حُجَّة النظرية التنموية التي تركز على عجز المجتمعات غير الغربية عن الاستجابة لمطالب الإصلاح والمشاركة السياسية في مراحل الأزمة. إن تاريخ فشل استيراد القانون هو أولا تاريخ تبعية مادية وتقنية، ثم ثقافية ثانياً؛ وهو تاريخ يتأسس في النهاية على فكرة العجز عن استخدام القانون لاستنبات طرق الإصلاح.

جدل مستورد:

إن هذه التبعية التي تربط المجتمعات غير الغربية بثقافة قانونية تؤكد بأنها كونية، اتسعت في النهاية لتشمل مجمل الجدل السياسي والإيديولوجي. فقد وضع النضال من أجل الاستقلال فكرة الأمة في قلب الخطابات السياسية: وكان يجب على هذه الخطابات حتى تكون شرعية أن تدافع بهمة ونشاط عن الطبيعة الكونية للمقولات القومية وأن تبرزها. وكان من

المنطقي أن تسعي أحزاب البعث في الشرق الأوسط، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر، والاستقلال في المغرب، والتجمع الديمقراطي الإفريقي في أفريقيا، وحزب المؤتمر في الهند، إلى استخدام فرضية الحق العالمي في السيادة الوطنية لتوجيهها ضد المستعمِر، وبذلك اندرجت في قواعد سياسية تستمد فاعليتها مباشرة من طبيعتها كمنتَج مستورَد. ويمكن إسناد هذا المسعى إلى الضعف الذي أظهرته هذه الحركات في إنشاء ثقافة متأصلة للسياسي؛ ويمكن الإشارة إلى تكشُّف هذا الضعف بصفة خاصة من خلال سرعة تدهور قدراتها التعبوية بعد حصولها على الاستقلال: إذ لم تتمكن القومية من التحوُّل من صيغة للاحتجاج على المستعمِر إلى نموذج للتعبئة الحكومية مثلما يتضح من المغامرات اللاحقة لجبهة التحرير الوطني وحزب البعث أو حزب المؤتمر. كما يكشف اللجوء إلى النموذج الكاريزمي في عهد بن بللا أو نهرو، وإلى القهر من بعدها وفي كل مكان آخر، عن عجز هؤلاء جميعًا عن التعبئة على أساس رموز ثقافية متأصِّلة في البلاد والتي يُفترض بأنها تحدد أنماط التكتلات الاجتماعية الوطنية الخاصة بكل ثقافة من هذه الثقافات، وهو عمل لم يتعلَّمه هؤلاء السياسيون ولم يتدربوا عليه.

إن فشل الماركسية في البلدان العربية، ثم في الهند، المرتبط خاصة بافتقاد أشكال التضامن الأفقية وبتنشئة اجتماعية للأفراد وفقا لمفهوم

الطبقات، ينضم إلى أزمة خطاب السيادة الوطنية في الاستقطاب من حول معطيات الجدل السياسي. ويتجه هذا الجدل أكثر فأكثر نحو التبسيط عبر المواجهة بين خطاب تنموي يعبِّر عنه الحكام، وبين خطاب ثقافي ينبثق عن أنماط مختلفة من الاحتجاج. وتقابل الخطاب الأول وظيفة مزدوجة: الأولى تنصيب الحداثة كضرورة ذات أولوية، تبرِّر قيام السلطة التنفيذية المركزية بمباشرة سلطة تفوق جميع السلطات الأخرى، وبخاصة تلك ذات الأصول التقليدية. والوظيفة الثانية تأجيل أو تعديل الديمقراطية التي لا يمكن بلوغها إلا بعد تجاوز مرحلة معينة من التنمية الاقتصادية. ويقود الاستخدام، المتزايد بالضرورة، لهذه الحجّة المستفيدين منها للإلحاح أكثر فأكثر على عالمية الحاجة إلى الحداثة وعلى قيمتها المرتفعة، وبذلك يتبرأون من العيوب المترتبة على كل إفراط في الاستبداد. يظهر هذا التوجه بوضوح في الملكيات المحافظة، وفي خطاب الشاه فيما مضي، وفي خطاب المملكة المغربية حاليًا، في سعيها إلى عقد تحالف مع الطبقات الحضرية. ويسود هذا التوجه أيضا في العديد من نظم الحكم الثورية أو الإصلاحية مثل: الكمالية بطبيعة الحال، بل والبورقيبية أيضًا، وإيديولوجية حزب المؤتمر الهندي التكنوقراطية، والنظام الجزائري بعد بن بللا في طموحه لإقامة صناعة ثقيلة سريعًا، وتعبئة الطاقة الوطنية لهذا الغرض.

ومن الحتمية أن يقوم الخطاب الثقافي(*) بالرد: بحيث يوجه احتجاجه نحو نقطة الضعف؛ أي ضد التصور العالمي للحداثة الذي يُنتج العنف الرمزي والإحباط الاجتماعي معًا، وتصبح الأهمية المرجعية المعطاة للثقافة الأساس المثالي للخطابات المنبرية. وتلتقي في هذا الحركات الإسلامية المختلفة،وحركة راشتريا الهندية، والتشكيلات الحزبية الأخرى التي تستلهم الهندوكية، وحزب الكوميتو الياباني، بل وأيضًا مع حشد من الطوائف المسيحانية التي تحقق نجاحًا تعبويًا بعد أن حلت محل الأصولية في أمريكا اللاتينية وفي أفريقيا. ويتجه الخطاب المستخدم إلى التشدُّد أيضًا: ففي مواجهة الاستراتيجيات التنموية يمكن للاحتجاجات ذات الطبيعة الثقافية بسهولة، الادعاء بشرعية تتفوق على الشرعية التي يمتلكها الحكام، وأن تجعل منها مرتكزًا لإقامة مجتمع سياسي مضاد يتيح له توافقه مع القانون الارتقاءَ إلى المسرح السياسي الرسمي. ومن البديهي أن تكون ذروة كل استراتيجية احتجاج هي تكوين هذا المجتمع السياسي المضاد. ثم وحين تستولي حركة الاحتجاج فعليًا على السلطة، على غرار ما حدث في إيران، تضعُف شرعية الحركة حين تضطر إلى التواؤم مع الممارسة

(*) أعتقد أن المعنى المقصود بالثقافة هذا هو: مجموع المظاهر الفكرية والثقافية الخاصة بحضارة معينة أو بأمة من الأمم، فيقال مثلًا: ثقافة غربية أو شرقية، وثقافة إسلامية أو هندوكية، وثقافة فرنسية أو أمريكية -المترجم.

التنموية، جزئيا على الأقل. إن مجمل الخطاب الثقافي يتجه نحو تصور حداثة إسلامية (أو هندوكية) مغايرة للحداثة الغربية من غير التزامه بتوضيح محتوي هذه الحداثة. وبالإضافة إلى أن انتقال هذا الخطاب إلى المشروع الواقعي الملموس ينطوي على اندماج جزئي في المنهج التنموي، يشكّل توضيح محتوي هذه الحداثة خطرًا يهدد بهدم الإجماع المؤسِّس للتعبئة ذات النمط الثقافي. وفي هذا يقف المسعى الذي تتخذه الحركة الراشترية الهندية وجبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية والكوميتو اليابانية عند حدود تفكيك الجدل السياسي أو إضعافه.

وفي المقابل، يتواجه الخطابان، التنموي والثقافي، من حول التحدي الديمقراطي، لكن باستخدام مفردات غريبة عن المعطيات الثقافية والتاريخية الخاصة بالمجتمع المعني. يُستخدم الفكر التنموي، من جهته، كأساس نظري للتعددية المقيَّدة. إن هذا المفهوم الغريب الذي يبدو كفضاء مشوه وانتقائي يقع بين الشمولية والديمقراطية، يجسد انحراف المدرسة التنموية الذي يستعمل لوصف النظم السياسية التي تبرر استبدادها بضرورة الإسراع في بناء مركز حديث، وبضرورة احتواء تزايد المشاركة الشعبية المنبثقة عن تسارع عملية التحديث. ويجب على المركز التحديثي باعتباره سلطة جديدة وموضع احتجاج التأكيد على شرعيته الشعبية مع التخفيف في الوقت نفسه من آثار منافسة سياسية يُنظر إليها

بوصفها ترفًا مشحونًا بالمخاطر. كما لا يتم شجب الديمقراطية التي تتخذ لها موقعًا مميَّزًا في الخطاب السياسي: فقد كانت الجزائر في ظل عهد الحزب الواحد تسم نفسها بسمة الديمقراطية، وتمخَّض ترسيخ نظام الحزب الواحد في الكاميرون عام ١٩٨٥ عن مولد التجمع **الديمقراطي** للشعب الكاميروني، ويقود غينيا الاستوائية بلا شريك الحزب **الديمقراطي** لغينيا الاستوائية أحد النظم الأكثر سلطوية في إفريقيا، كما يقود الجابون الحزب **الديمقراطي** الجابوني، وفي جمهورية وسط أفريقيا يظهر التجمع **الديمقراطي** لوسط أفريقيا، وساحل العاج الحزب **الديمقراطي** بالنسبة لساحل العاج، وفي مالي هناك الاتحاد **الديمقراطي** للشعب المالي...

إن التيار الثقافي الذي يتزايد تفوقه بل وانفراده في ممارسة الاحتجاج، يستحوذ من جانبه على المطلب الديمقراطي باعتباره نتيجة تتناسب مع قدرته على التعبئة. فقد ذهب حزب چانا سانج الهندي إلى المعركة الانتخابية عام ١٩٧٧ باسم الديمقراطية ضد توجهات انديرا غاندي التي وصفتها بالديكتاتورية، وعارضت الحركة الإسلامية التونسية الرئيس بورقيبة بصفتها حركة ديمقراطية تطالب بإلحاح بالحصول على وضع الحزب السياسي، وسعى الإسلاميون المصريون إلى الظهور أثناء انتخابات عام ١٩٨٧ باعتبارهم البديل **الديمقراطي** للحزب المهيمن....

هكذا يتبلور حول موضوعات الديمقراطية والدمقرطة جوهرُ الجدل

السياسي، من دون العثور على مفردة مماثلة في اللغات المحلية كترجمة لكلمة "الديمقراطية". ويتم استخدامها كما هي لتجسد التلاقي بين منطقين يتعارضان في كل شيء؛ فتتجلي حينذاك في مظهر مزدوج باعتبارها كلمة مستورَدة من ناحية، وإشكالية ملتَبِسة من ناحية أخري. ومن المفارقة أن الاتجاهين التنموي والثقافي يتكاتفان ليزيدا من الطبيعة الخارجية للإشكالية الديمقراطية في المجتمعات المعنية: فالأول كان يرفضها في ماضٍ ليس ببعيد، والثاني يُفرِغها من مضمونها ولا يحتفظ منها سوي بوظيفتها التعبوية ككلمة تحظى بالإجماع والفعالية.

والمفارقة جسيمة طالما أنها تجبر الفاعلين والمراقبين على تصور دمقرطة المجتمعات غير الغربية وفقا لنموذجها الغربي وحده، وطبقًا للمقولات الديمقراطية التي نشأت في الغرب. هكذا يتم تصور النظام الديمقراطي باعتباره نظام الديمقراطية التمثيلية المصحوب بوسائله المؤسسية الخاصة وبدعاماته الفلسفية المألوفة. وفي هذه الظروف، سرعان ما يتجه الجدل حول الدمقرطة في البلدان الإفريقية والآسيوية نحو مغالطة؛ إذ يُقيّم، وفقا للتراث التنموي الخالص، قابلية دول الجنوب لتبني النظام الديمقراطي والوصول إلى نفس النتائج، بنفس هيئته التي ابتكرها التاريخ الغربي عبر أمد طويل.

وتبدو حينها المفاهيم المستخدمة في هذا المجال غريبة طالما أنها تذكر

بكونية النموذج الديمقراطي بصورته المحدَّدة، وكذا مرتكزاته العديدة الكائنة في الثقافة الغربية. وهي مرتكزاتُ تلاقٍ تقوم في الغالب على عقد الصلة بين الديمقراطية والمسيحية على خمس مستويات على الأقل: إذ تتميز كل منهما بنفس التوجه الفعال والتشاركي الذي يختلف عن الاتجاهات المستغرِقة في التأمل أو الانعزال؛ وتقتبس الصيغة الديمقراطية للشرعنة من النموذج المسيحي فكرة التمييز بين الدنيوي والروحي على نطاق واسع؛ وتتشارك المسيحية والديمقراطية في بنيان الفردانية ذاته ونفس مفهوم الإنابة والتمثيل وذات الرؤية التعددية(٤١).

ويمكن لمثل هذا التحليل أن يجد بسهولة حججًا تستطيع تدعيمه، أو بدقة أكثر، توضيحه. ومع ذلك يمكن بسهولة أيضا دحضه وتفنيده عندما يبلغ أقصي مداه من العمومية. إن تاريخ المسيحية الغربية مشحون بالتجارب التي تخالف مثل هذه الفرضية والتي تُظهِر بوضوح شديد أن الارتباط المتبادل السابق توضيحه ضعيف ولا يحتوي على أية علاقة إلزامية. ومن الواضح على الأقل أنه لا توجد ثقافة مسيحية واحدة، وأن تنوعاتها الرومانية، والإصلاحية، والشرقية، متمايزة بوضوح شديد إلى حد لا يمكننا معه تحديد مكوِّنات وأسس الصلة بينها وبين الديمقراطية ولو فكريا. وفي داخل هذه التنوعات تكشَّف العُرف الاجتماعي الناتج عن المسيحية بأنه ديمقراطي أحيانًا وسلطوي في أحيان أخري، دون أن

يتمكن أحد هذين الخيارين من تمييزها حصرًا: فقد تم استخدام المذهب الأوغسطيني-الجديد ثم المذهبين الأصولي والتمامي لنقل إيديولوجيات سياسية سلطوية ومعادية للديمقراطية داخل العالم الكاثوليكي، في حين أمكن للتوماوية الظهور بأنها أحد الأسس النظرية لاكتشاف مبدأ السيادة الوطنية. وقد ترتب على حركة الإصلاح الديني بروز تجارب سابقة-للشمولية على غرار جمهورية جنيف، وكذا ابتكارات ديمقراطية مثل تلك التي وافقت الثورة البيوريتانية. كذلك ليس من الدقة إطلاقا اتهام الثقافات الأخرى بعُجالة بأنها معادية للديمقراطية وإلا وقعنا في المجادلة والتراشق البحت: الثيراڤادا البوذية تحث على مفهوم للمجتمع يتأسّس على فكرة المساواة والمسئولية الفردية في الوقت ذاته؛ كما ألهم التراث الإسلامي الكبير بناء العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجماعات، وهو الأمر الذي يطالب به في العالم الإسلامي الحديث اليوم، جميع أولئك الذين يتبنون فكرة الديمقراطية بقصد إدراجها في قاموسهم الخاص بالعمل السياسي.

والواقع أنه خلف هذه المعادلة الثقافية شديدة البساطة، يتخفّى عاملان وسيطان يمثِّلان أهمية خاصة للغاية. فمن ناحية، فرضت الديمقراطية نفسها في العالم الغربي بطريقة متفاوتة وبمعدلات متباينة باعتبارها نتيجة نهائية لاستراتيجيات سياسية لفاعلين فرديين واجتماعيين

يسعون إما إلى فرض مشاركتهم السياسية، وإما إلى تدعيم سلطتهم الخاصة عن طريق توسيع مشاركة الآخرين. بمعني أنه سواء من أجل الحصول على السلطة في الحالة الأولى أو المحافظة عليها في الثانية، فإن ممارسة الديمقراطية في كل من الحالتين تشتمل على بناء صياغات للتعبئة السياسية تستخدم شبكات المعاني الخاصة بالثقافة المحيطة وتقوم بتنميتها(٤٢). ومن الناحية الأخرى، ومن أجل هذا السبب، تتدخل هذه الثقافة المحيطة لا لإنتاج الديمقراطية، لكن من أجل تحديد معناها واتجاهها، وذلك لإتاحة الانتقال بالديمقراطية من مفهوم مثالي ومتناقض إلى نظام واقعي ملموس وقائم. وبعبارة أخرى، فقد أثَّر عامل الثقافة في التاريخ الغربي لا من أجل ابتكار الديمقراطية؛ لكن لأجل ابتكار الحكومة التمثيلية.

وعند سحب هذين العاملين الوسيطين على المسارح السياسية غير الغربية، نتكشف التبعية الناتجة عنهما بوضوح. في البداية، تؤدي الممارسة إلى تكثيف درجة الاستعارة: فوجود نظم ديمقراطية قائمة بالفعل في الغرب، وتنشئة فاعلين سياسيين من خارج الغرب التي تتم لدي المنظمات السياسية أو الجامعات الأوروبية أو الأمريكية الشمالية، تؤدي إلى ترجمة مباشرةٍ لمقولات العمل الديمقراطي إلى مقولات النظام الديمقراطي التمثيلي. لقد انصب اهتمام زعماء الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدءًا من الأيام الأولى بعد الاستيلاء على السلطة، على تنظيم استفتاء

دستوري أعقبه انتخاب النواب. وبالرغم من الطبيعة غير التنافسية لانتخاب أعضاء البرلمانات في غالبية النظم الشمولية في أفريقيا وفي آسيا، إلا أن هذه البرلمانات تنهض بدور هام، ليس رمزيا فحسب؛ فهي تندرج في قلب جهاز اتخاذ القرار وإضفاء الشرعية. ويكشف المثال العراقي أثناء حرب الخليج كيف أنه حين كان صدام حسين يعرض كل قرار من قراراته الهامة للتصويت في البرلمان، فهو لم يكن يهتم بإضفاء الشرعية على أعماله بإظهار الإجماع عليها فحسب، بل كان يرغب أيضا في إرسال صورة للغرب عن تعبئةٍ تعمل وفقًا لأماني التمثيل الشعبي.

وتتجه الاستراتيجيات التي يتخذها الحكام والمحكومون كلّ من ناحيته، نحو تدعيم منطق الاستعارة هذا. إذ يجد الأولون في خطاب الدمقرطة الوسائل الكفيلة بحجب المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يفقدون السيطرة عليها تماما. قبل كل شيء، تعكس أحداث الشغب التي تتوالى في أفريقيا أساسًا بدءًا من القاهرة إلى كينشاسا، ومن فاس إلى أبيدجان، عن دلائل الإحباط الاجتماعي الشديد الذي لا يتأثر حقيقة بالحلول الرمزية. إن رد الحكام على هذا الضغط بإدراجه في سجل الجدل الدستوري يمثّل على الأقل إمكانية إقامة ثنائية مطلب-استجابة بين المحتجين والمحتج عليهم. ومن هذا المنظور فإن الحل الأقل كلفة والأكثر استخدامًا من جانب العواهل يستهدف إجراء إعادة توزيع داخل الطبقة

السياسية، وتأمين الحد الأدنى من إمكانية وصول بعض النخب إلى مراكز السلطة. هذا ما فعله السادات بتشجيعه على إقامة التعددية في مصر في الوقت الذي كانت توجّهات دبلوماسياته الجديدة تهدد بعزلته؛ وما فعله الشاه في شتاء ١٩٧٨ - ١٩٧٩ حين أسند إلى شاپور باختيار تشكيل حكومة جديدة؛ أو ما فعله أيضا رئيس جمهورية بينين حين دشّن في فبراير ١٩٩٠ أسلوب المؤتمرات الوطنية؛ ثم حذا حذوه فيما بعد رؤساء الكونغو، وتوجو، وزائير ورئيس مالي الجديد. هكذا يؤدي التلاقي بين مفعول التظاهر وبين الرغبة في الحد من تغيير النظام السياسي أو المشاركة في السلطة، إلى تصور عملية الدمقرطة على أساس نخبويّ وتمثيلي. ومع ذلك، فأن مثل هذه الحلول قد تتعرض لخطر عدم إقرارها، أو بالأحرى عدم فهمها من جانب السكان في المجتمعات التي لا تنهض ثقافتها ولا ممارساتها الاجتماعية على تثمين أفكار الإنابة والتمثيل؛ مما يؤدي في النهاية إلى زيادة تعميق الهوة التي تفصل النظام السياسي عن المجتمع.

وعلى صعيد الممارسات الاحتجاجية، يرضي إدماج موضوع الديمقراطية التمثيلية من جانبه اعتبارات استراتيجية عديدة. فهو أولًا يضمن لحركات الاحتجاج تموقعًا ملائمًا في مواجهة السلطة السياسية. كان جمال الدين الأفغاني يدين محاكاة للمؤسسات الغربية، وفي الوقت نفسه، يعارض، باسم الإحيائية الإسلامية، طغيان السلطان العثماني أو الشاه

الفارسي، الأمر الذي أدى، في نهاية القرن التاسع عشر، إلى التباس ظل قائمًا بين المطالب الثقافية وبين الدعوة إلى دمقرطة الهياكل الحكومية. وإذا كان الأفغاني، مثله في ذلك مثل الشيخ محمد عبده في مصر، قد دحض فكرة استيراد مؤسسات برلمانية ودستورية في العالم الإسلامي، إلا أن ذلك لم يمنع استفادة الحركة الإحيائية التي فرضت نفسها بوصفها تعبيرًا عن ثورة شعبية ضد العاهل، ولتربط بشدة بين تمجيد التراث الذي يتم إحياؤه، وبين انبعاث إرادة الشعب. وأُتيحت الفرصة حينذاك أمام الدينامية المؤسسية لتمارس تأثيرها وتدفع بهذه الممارسات الاحتجاجية المطالبة بموقعها على المسرح السياسي وفي المنافسة الانتخابية فور مولد هذه الأخيرة، على غرار ما حدث عقب الثورة الدستورية الفارسية في بداية القرن العشرين.

من المفارقات الأخرى أنه يمكن للتوجُّه الثقافي لدى الاستراتيجيات الاحتجاجية أن يخدم هذا الانزلاق ويضفي معني مبتكرًا على الممارسة البرلمانية. تؤمِّن العودة إلى الشرع أولا ارتقاءَ أولئك الذين يحفظونه، والذين ينتصبون ليس باعتبارهم ممثلين للشعب؛ لكن كوسطاء بينه وبين تراث تعلمته وامتلكته أقلية صغيرة من العلماء ورجال الدين. وفي ظل نموذج كهذا، يفرض منطق الإنابة نفسه بسهولة على أساس حجة مزدوجة؛ نظرية وسياقية. فالشعب يترك الوظائف السياسية لأولئك الذين

يعرفون؛ ويمكن لهؤلاء، بدورهم، أن يصادروا نظرية الحكومة التمثيلية وممارساتها لصالحهم؛ وذلك بمجرد إدخال تعديل في صيغتها التأسيسية وهو: أن النواب والحكام لا يمثلون الشعب صاحب السيادة، لكن يتم اختيارهم وندبهم على أساس الجدارة التي تميزهم وتؤهلهم. وتدفع حسابات الفرص السانحة النخب الإحيائية، حينئذ، إلى الرضا بالمؤسسات التمثيلية المستورَدة، بل وحتى بالحصول منها على فوائد جوهرية: فهي خلال مرحلة النشاط الاحتجاجي، تساعدها هذه المؤسسات على القيام بوظائفها المِنبَرية وتعاونها على ولوج المسرح السياسي، وعلى السيطرة على البلديات كما تفعل جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية، أو على الشبكات الجمعوية والمهنية كما يفعل الأخوان المسلمون المصريون. وفي خلال عملية الاستيلاء على السلطة، تتيح هذه المؤسسات للنخب الإحيائية الاستفادة من حسنات حكم الأوليجارشية، ومصادرة مزايا النظام التمثيلي لصالحها مع تزويده بصيغة تكسبه شرعيةً تتوافق مع طابع هذه النخب.

على هذا النحو، تقارب الخوميني تدريجيا مع المؤسسات المستورَدة التي كان يدينها بشدة فيما مضي. لم يكن هذا الزعيم الديني قبل وصوله إلى فرنسا يطالب لا بالجمهورية ولا بالديمقراطية، بالرغم من أنه كان، وفقا لمنهج الأفغاني، يدين منذ أمد طويل استبدادية الشاه مع التركيز على

انتهاكاته للدستور. وكان الالتباس لافتاً للنظر، إذ كان خطاب الخوميني الاحتجاجي يتبنى مرجعية النظام الدستوري ويصطف مع نداءات الدمقرطة. ومع ذلك قدّم الخوميني تنازلات أقل حين كان الأمر يتعلق بالنظام السياسي المثالي: ففي مؤلفاته النظرية كما في خطاباته للصحافة، كان الشأن لا يتعلق إلا "بالدولة الإسلامية" وبحكومة "الفقهاء"[٤٣].

مع اقتراب الاستيلاء على السلطة طرأ التغيير على هذه المعطيات. إذ بدءًا من أول نوفمبر ١٩٧٨، تحدث الزعيم الديني، ولأول مرة، عن الجمهورية الإسلامية وعن الحكومة الديمقراطية. صحيح أنه تم تعديل هذه الصيغة لاحقًا بعد أن تعرَّضت فكرة الديمقراطية فيما بعد للنقد العنيف. برغم ذلك، يتبقى بأنه قد أعيد الاعتبار للديمقراطية وأن الكلمة ظهرت بين مفردات الإسلاميين خلال مرحلة حاسمة من مراحل الثورة، كما أن الممارسات المتعلقة بالنظام التمثيلي انبثقت في مركز الجمهورية الجديدة. ففي ظل ثقافة يفترض أنها تستبعد أي ذكر لكلمة الديمقراطية، تستلهمها مع ذلك العديد من المؤسسات: إذ يتم تعيين المرشد العام بواسطة مجلس من الخبراء منتخب بالتصويت العام. وبالمثل، يتم انتخاب رئيس الجمهورية من الشعب ويُجسِّد قوة تنفيذية تتوازن مع سلطة تشريعية مجسَّدة بجمعية وطنية يتم اختيارها أيضا بالانتخاب العام، لكن يراقب أعمالها الخاصة بسن القوانين مجلس رقابة يتكون من رجال دين وفقهاء معينين. وينجم عن

ذلك نظام مؤسسي هجين تتوافر فيه الإجراءات الانتخابية جنباً إلى جنب مع سلطات الإنابة وينهض في الواقع بوظيفة ثلاثية. أولا تسويغ التوافق دوليًا، مع بعض المقولات التي تؤسِّس النظام السياسي "الحديث"؛ واستخدام الإنابة لإضفاء الصفة الرسمية على طبقة سياسية جديدة تكونت أساسا من رجال الدين ومن حلفائهم؛ وأخيرا، التعبير بلغة مؤسسية عن هوية "الوسيط" التي يضفيها خطاب العلوم الدينية على النخب الدينية.

ويسير كل شيء في الواقع وكأن النقاش بين التنمويين والثقافيين يجابِه بين نمطين من الوسطاء، وأن هذه المواجهة هي التي تنظِّم إيقاع الفعل السياسي. إذ يقوم العواهل المحافظون والإصلاحيون ببناء شرعيتهم على لعب دور الوسيط بين شعب يرتبط بالتراث وبين حداثة يعتزمون توجيهه نحوها. بينما يتبنى رجال الدين ومتعهدو التراث الصيغةَ التي تؤسِّس سلطتهم على الوساطة بين شعب مهمش وبين أصالة وحدهم من يسيطر عليها، ويسعون إلى إعادة توجيه الشعب نحوها. وبينما يقوم العواهل بتشجيع دخول النخب بطريقة انتقائية إلى مركز سلطة نيوبطريركي، يستند المحتجون إلى انفرادهم بخاصية مزدوجة؛ الأولى ترتبط بالطبيعة الخاصة للمعرفة التي يملكونها، وتتعلق الثانية بالفرصة المتاحة أمامهم لاستخدام الممارسة الانتخابية الخاصة بالديمقراطية التمثيلية لأجل الحصول على تفويض وفرض أنفسهم كطبقة سياسية جديدة.

ويؤدي تقارب المنافع على هذا النحو، بالبداهة، إلى الحد من القدرة على الإبداع السياسي بل وإلى كبحها، وسرعان ما تتدرج مصطلحات المدينة المثالية في مصطلحات العالم المؤسسي المستورَد. ويتعرض موضوع الديمقراطية لأن يتحول من مشروع للابتكار السياسي يرتبط بثقافة المجتمعات المعنية، ليصبح ذريعة يستخدمها العاهل كوسيلة للتشويش أو كطريقة للإصلاح من جهة، أو من قِبل الحركات الاحتجاجية التي تستخدمها كأداة للانتظام كطبقة سياسية من جهة أخرى..

الجزء الثالث

تعميم كوني فاشل
وانحراف مبدع

منذ أن انتقدت العلوم الاجتماعية التصورات الوظيفية، بل والعضوية(*) التي حققت رواجًا كبيرًا منذ عقد واحد أو عقدين، أصبح من التهور التفكير بأن النظم الاجتماعية تمتلك سلفًا وعلى الدوام، القدرة على حماية نفسها من الإخفاقات، وعلى أن تتجدد بتأثير مما يشينها أو يهدد هويتها. ومن السذاجة الاعتقاد بأن الدول التابعة تمتلك القدرة السياسية على التحرر من علاقات الهيمنة: فالتحليلات السوسيولوجية، فيما عدا بعد الاستثناءات النادرة، لا تجازف في هذا الميدان، ولا تنقِّب في الإنتاج السياسي لمجتمعات الأطراف عن الأدوات التي تقلب ترتيبًا ينتمي بذاته إلى النظام الدولي وإلى علاقات القوة التي تنسِّقه. وليس من حسن التبصر، للأسباب ذاتها، التأكيد بأن ممارسات الاستيراد تنتهي بالضرورة إلى منطق للتهجين، وبأن التدفقات الواردة من الخارج تنزع إلى التلاؤم مع المجتمعات المتلقية، وكأن يدا غامضة غير مرئية تؤمِّن امتلاك منافع ورموز تم تصورها وصنعها في تواريخ أخري وثقافات أخري.

(*) المذهب العضوي في علم الاجتماع والقول بأن المجتمع كائن حي، وبأن علم الاجتماع قسم من علم الحياة -المترجم.

والحاصل أن هذا الافتراض الذي نجده محررا بقلم جان-فرانسوا بايار Jean-Francois Bayart بصورة دقيقة ومُنشِّطة للذهن، يصطدم بأربع حجج مضادة على الأقل. الأولى، أن عمليات التغريب لا تندرج في حيِّز المجتمعات المتلقية وحدها: إذا باعتبارها تدفقات، فإنها تنتمي أيضًا إلى حيز دولي يساهم في صنعها وتنسيقها وإدامتها وفي منحها معنى؛ لذا فمن المرجح إلى حد كبير أن النظام الدولي يضغط بطريقة قسرية، ويقيِّد مبادرات الملاءمة والتكييف التي يتخذها هذا الفاعل أو ذاك. والحجة الثانية أنه لا يمكن تصور مثل هذه المبادرات سلفًا كمسلمات أو بديهيات: إذ يقتضي تكونها أن يجد فاعلون اجتماعيون مزودون بموارد كافية مصلحة فيها؛ والحال أنه سبق ورأينا أن استراتيجية الاستيراد كانت ذات معني لدي أولئك الذين نفذوها، ومن الواضح بأنه ليس لأولئك الذين يستفيدون منها مصلحة في عكسها. فضلا عن أنه لا يمكن النظر إلى التهجين إلا باعتباره نتيجة لخليط من الأفعال، ولعلها من الاستراتيجيات، التي لا نستطيع التسليم بتجانسها ولا بطابعها الواعي: وإذا كان من الجلي أن بعض الفاعلين في المجتمعات المتلقية يقاومون القلاقل المترتبة على استيراد النماذج الأجنبية، فإنه يمكننا، دون مجازفة كبيرة بارتكاب خطء، الافتراض بأن ردود أفعالهم متنوعة ومتناقضة وأنها ستكون معجزة إذا ما أدت إلى تراكيب شديدة الترابط والنفعية. وأخيرًا، إن فكرة الملاءمة

تحصل على جوهر قوتها من مسلَّمة الفعالية: إذ تحسن قدرة العلاقات السياسية إلى أبعد حد ممكن حين تكون مفهومة من جانب المتأثرين بها؛ وبالتالي فإنها تقتضي دمج المعطيات المستورَدة مع تلك المنبثقة عن التراث المحلي. والحال أنه لا يوجد ما يتيح التأكيد بأن هذه الصيغة تجد الأولوية لدي الفاعلين الحائزين على السلطة؛ طالما انه توجد صيغ بديلة فعالة إلى الحد ذاته على المدى القصير: مثل اللجوء إلى علاقات الزبونية وإلى الكساء الشعبوي، وتمجيد الخصوصيات التي كثيرًا ما تفرض نفسها كمهْرَب سهل يغني عن بذل جهود الملاءمة.

ولا يترتب على ذلك أن تظل نتائج الاستيراد مجمَّدة: إذ يخلق الاستيراد حالة اختلال أو فوضي عرفنا من قبل أنها كثيرًا ما ساهمت في تدعيم علاقات التبعية. غير أن هذه الفوضى تُزعزع أنساق المعاني، وعمليات تحقيق الهوية، وأشكال العمل الجماعي، تماما مثل زعزعتها لأشكال الحكم: وفي هذا الصدد فإنها تُحدث ممارسات سياسية جديدة، وتُبرِز أيضا أشكالًا من الإبداع والتجديد السياسي. وعلى الصعيد الدولي، تقع الفوضى على مستوي جميع التناقضات الناشئة عن منطق المحاكاة الاضطرارية وهي: الانشقاق الحاد حول شرعية القانون والنظم والممارسات، وشكوك حول هوية الفاعلين، والتفرقة بوضوح متزايد بين "الدول الحاكمة" و"الدول المحكومة"، وانفصال متزايد بين الشعوب

والدول، واتساع فكرة الفوضوية ذاتها على نطاق المسرح العالمي. وفي ذات الوقت الذي يلحق فيه الأذى بمنطق الدولة-القومية، يظهر المنطق العابر للحدود الذي يجذب اهتمام عالِم الاجتماع أكثر فأكثر، حيث تبدو آثاره كثيفة ومتشابكة. إن النظر إلى مجموع هذه الفعاليات يتيح معاينة قوة عمليات التغريب وحدودها معًا، ويساعد على معرفة ما يعرقل الابتكار وما يشجّع عليه، وتقييم حقيقة حالات التكيُّف الممكنة وتقدير أهمية حالات الملاءمة التي استنفذت فرصها.

الفصل الخامس

فوضى داخلية

يتمخض الاستيراد الكثيف لهياكل السلطة بالبداهة عن نتيجة رئيسية هي فقدان المعنى الذي يُثقِل كاهل العلاقات بين الحكام والمحكومين، بل وعلى مجموع العلاقات السياسية. وسواء تم تعويضه أم لا عن طريق عملية ازدواج أو مساومة بين الحديث والتراث، فإن هذا الفقدان يصبح تحديًا كبيرًا يؤدي إلى تفعيل استراتيجيات أصحاب الأدوار السلطوية، واستراتيجيات الأفراد المطالبين بمخصصات. وفي هذا الصدد تبدو المقارنة مع تاريخ السياسة الغربية كمواجهة حقيقية؛ إذ إن بناء الدولة في أوروبا طان قد تمّ بمبادرة من مركز ملكيّ حائز على شرعية تقليدية، ووفقًا لنماذج ثقافية مسيحية ورومانية معروفة قديما، وانطلاقا من استراتيجيات فاعلين اجتماعيين متباينين يسعون إلى الحصول على مَغنمٍ منها.

ويمثل فقدان المعنى عاملًا هاما للانسحاب من النظام السياسي الرسمي. فهو يثبِّط همة الفرد عن بذل الجهود للتوافق مع حياة مؤسسية لا

تعنيه. وتبقى هذه الحياة قاصرة على النخبة السياسية المستورِدة التي تقتات منها لكي تغذي تنافسها الداخلي القائم على صيغٍ خارجية المنشأ. هكذا شهدنا في الجزائر إجراء عدة تعديلات دستورية متعاقبة إثر مآسي خريف عام ١٩٨٨، وذلك بعد مضي عشرين عاما من قيام الجنرال ديجول بتنفيذ فكرته بتعديل الدستور للتخفيف من آثار أزمة مايو ١٩٦٨ في فرنسا. ويخضع النقاش حول الدمقرطة إلى المنطق ذاته؛ وذلك حينما تضطلع المؤتمرات الوطنية الإفريقية بمهمة تجميع مختلف مكونات النخبة لغرض تحديد شروط إقامة التعددية الحزبية الكفيلة بالتعجيل باستنساخ شكلي للحكومة التمثيلية الغربية[١].

وتُوضِّح الأبحاث الحديثة تناقض هذه الإجراءات، والمعنى الهزيل الذي تكتسبه لدى المحكومين. هكذا يبين ايف فوريه Yves Faure أن ساحل العاج قد شهدت في الانتخابات التنافسية أو شبه التنافسية ازدياداً في معدل الامتناع عن التصويت يفوق بكثير المعدل نفسه في الاستفتاءات الخاصة بمرشحين وحيدين بلا منافسين[٢]. ويذكر بأنه في انتخابات السلطة التشريعية عام ١٩٩٠ تراوح اشتراك الناخبين بين ٢١% في الدوائر التي كانت فيها القوائم عديدة، وبين ٩٩% حين لا يكون لمرشح الحزب الديمقراطي منافسًا: من الواضح أنه في ظل مثل هذه الظروف لا يفسِّر التلاعب في الاستفتاءات كل شيء. وبالمثل لا يبدو

أن الكفاية السياسية التي تجذب علم اجتماع الانتخابات التقليدي لا تدخل في الحسبان هنا: فقد كانت درجة التلازم بين نسب المشاركة وبين الامتناع عن التصويت في دوائر الأقسام الحضرية المكوِّنة لمنطقة أبيدجان متماثلة مع الدوائر الريفية. ويقاوم فوريه بفطنة، التفسير الثقافي السهل الذي يُركز على التراث الأفريقي المتعلق بأولوية الأقدمية والإجماع: إن مثال ساحل العاج، الذي نجده في أماكن أخرى، لا يدعم إطلاقا القوالب الفكرية المبتذلة القائلة بأن نظام الحزب الواحد هو الصيغة الوحيدة الطبيعية أو الوظيفية للحكومة في إفريقيا. والأرجح أن التفسير الأكثر جدارة بالثقة هو تفسير عادي ومألوف: ففي مواجهة مؤسسات بلا معني، يقوم الفرد بصياغة استراتيجيته وفقا لحسابات ذاتية ونفعية. بما أنه لن يذوب في جماعة سياسية عالية الشأن، على نحو كتلة انتخابية تتمتع بالسيادة الوطنية، فإنه يسعى من خلال الانتخابات إلى إضفاء الصفة الرسمية على علاقة الزبونية، وذلك حتى يصبح الولوج إلى المسرح السياسي الرسمي يسيرًا ومؤكداً. بعبارة أدق، لا مجال هنا، على نحو ما يحدث في الديمقراطيات الغربية، لتدخل أي صيغة ثقافية ولا تثمين لمعطيات رمزية، من أجل تصويب أو عكس كلفة المشاركة الانتخابية التي تحدث عنها أولسن Olson.

ويكون مفعول فقدان المعني هذا رهيباً: إذ بالإضافة إلى مسألة

التصويت في الانتخابات، فإنه يتجه نحو عرقلة جميع أشكال المشاركة السياسية. فهو يحصر أفاق الدمقرطة خاصة داخل مأزق حرج: إما إن تخضع الديمقراطية إلى إعادة تحديد كامل، وبالتالي إلى "ملاءمة" تصل إلى أصغر وحدات المجتمع؛ وإما أنها لا تشهد سوي انطلاقات مصطنعة وخادعة بسبب تغلغل منطق الهويات الخاصة داخل المسرح الانتخابي؛ الأمر الذي يؤمِّن سهولة نجاح الأحزاب الطائفية والعرقية مثلما يحدث في العالم الإسلامي بل وأيضا في الهند، وحتى في اليابان وفي إفريقيا السوداء. في الحالة الأولى تستلزم الملاءمة مسيرة طويلة؛ وفي الثانية لا يكون الأمر سوي تجاور ملتَبِس للغاية بين عالمين من المعاني يدحض كل منهما الآخر.

وحيث إنه لم يعد للنظام السياسي معنى بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين، فإنه يخضع لإعادة تشكيل شاملة نجد لها نفس السمات في ثقافات متنوعة للغاية: صدور التعبئة عن قوي مؤسسية تستهدف توجيهها لإحداث حركات اجتماعية تنزع نحو بناء حيز شرعيةٍ منافِس يقع خارج المسرح السياسي الرسمي. وتقوم الجماعة السياسية بتغيير طبيعتها فتتخلي عن مرجعية الدولة القومية لصالح ديناميات متناقضة تمزج بين التأكيد على الخصوصية وإقامة الاستبداد. ويفقد الانتماء للمواطنة بعض جدواه ويكشف في نفس الوقت عن تزايد المساحات الاجتماعية الفارغة التي

لا تستطيع الدولة فرض سلطتها في داخلها. يتجه الحاكم، لغرض إدامة سلطته، للاستسلام لممارسات شعبوية-جديدة تنهي مسيرة تحجُّر علاقاته مع المجتمع. ويبدو أن النتائج المحمَّلة بمنطق الاستيراد، يمكنها أيضًا أن تخدم الدعوة إلى التجديد والملاءمة، لكن على أساس شديد الانتقائية ومتفاوت الفعالية إلى حد كبير.

تعبئات جديدة:

تشهد المجتمعات المستورِدة للنماذج السياسية الغربية أزمة عمليات تعبئة متكررة تتشابه في بعض جوانبها مع الحركات الاجتماعية الجديدة التي تصيب بعض البلدان الأوروبية في الوقت الراهن. لقد ساهمت الأزمة التي تعاني منها دولة الرفاهة منذ سنوات وانحسار قدرتها الاستجابية، في إزاحة حركة اجتماعية كانت حتى ذلك الحين مندمجة، بل عادية ومألوفة، نحو حيز سياسي يقع خارج الإطار المؤسسي، ونحو إنتاج مطالب أقل تنسيقًا، وطريقة للفعل يتغلب فيها التعبير الرمزي والتساؤلات بشأن القيم، على التعبئة النفعية المحض المميزة للمنظمات النقابية التقليدية[٣]. ومن جراء هذه الحقيقة، كانت المطالبة بالهوية، وشجب الحداثة، والاتجاه نحو العفوية ونحو المرونة التنظيمية، من سماتها الأساسية. ولا مثار للدهشة أن تكون التعبئة قد اتخذت في وقت مبكِّر للغاية، توجهًا

من هذا النوع داخل المجتمعات غير-الغربية: وبالرغم من أنها لم تحظ بدراسات وفيرة من جانب علم الاجتماع السياسي، إلا أن سماتها تطابقت مع غالبية السمات التي تكتشفها الأدبيات الوفيرة المكرَّسة للحركات الاجتماعية الأوروبية الجديدة في الحوادث الجارية حاليا في القارة القديمة. ويمكن تفسير هذا التشابه بسهولة: ففي خارج نطاق المؤسسات تكون التعبئة أكثر نجاحًا وشرعية لاسيما حين تستبدل المسعى النفعي بالدعوة إلى قيم بديلة، من نمط الهوية خاصةً. وحيث أنها ضعيفة الاندماج مع النظام الاجتماعي-السياسي الذي لم يعد قادرًا على احتوائها أو تحييدها، فإنها عصية على التنظيم والطقوسية.

والمرجَّح أن التشابه يتوقف عند حد إظهار النتائج المتقاربة لاحتجاجات تتم من خارج المؤسسات. ومع ذلك لا تحمل هذه الحركة الاحتجاجية التي ترتكز -كما في أوروبا الغربية- على أزمة تؤثر في القدرة التوزيعية للدولة على إعادة التوزيع، نفس المعني الذي تحمله حين تنشأ - في أماكن أخري- نتيجة عمليات تجريد من الشرعية ومن فقدان المعني الذي يصاحب الاستيراد الكثيف لنماذج سياسية أجنبية. إذ يزيد هذا الاستيراد من حدة سمات الحركات الاجتماعية الجديدة: ففي مواجهة مؤسسات يصاحب ضعف قدرتها فقدانٌ للمعني، تتجه الحركة الاحتجاجية مباشرة لإنتاج شرعية-مضادة، كما تتوخي أن تكون خارجة عن النظام

القائم، وتفرض نفسها أيضا باعتبارها حركة الاحتجاج-أعمال شغب، وباعتبارها شكلا من التعبئة منفصل تماما عن أشكال التعبير المتعلقة بالمواطنة. وفي هذا الصدد يتجه العمل الجماعي الاحتجاجي، مهما كان مُرامه، نحو الاكتمال عند نقطة التعبير عن الهوية، كما لو كانت جميع الصعوبات الاقتصادية أو الاجتماعية تلقى مباشرة على كاهل عملية تجريد ضحايا هذه الصعوبات من أفراد أو جماعات، من هويتهم الثقافية.

وتوضح العديد من الأمثلة شديدة التنوع من حيث الزمان والمكان صحة هذا الافتراض. هكذا بدأت الثورة الإيرانية عام ١٩٠٦ جزئيا بسبب مشكلة اقتصادية فئوية محض تتعلق بتحديد الحكومة لأسعار السكر. فقد شهدت أسعار هذه السلعة ارتفاعًا غير مسبوق أثر أزمة زعزعت المورِّد الرئيسي وقتذاك لفارس، روسيا: رفض تجار "البازار" تنفيذ التخفيض الذي قررته الدولة فتعرضوا لعقوبات شديدة. وفي الحال تحول ما كان يمكن أن يكون نزاعا عاديا إلى نزاع يرفع شعار الهوية: اجتمع التجار في أحد جوامع طهران الرئيسية وأسندوا إلى العلماء مهمة عرض مطالبهم. وقرر كبار آيات اللهأ لمساندة هؤلاء، الخروج في هجرة رمزية إلى مزار شهير يقع على مسافة بضعة كيلو مترات خارج العاصمة حيث انضم السكان إليهم للتعبير عن تضامنهم. وقد اشترطوا على الشاه تقديم تنازلات تشتمل خاصة على تطبيق الشريعة كاملة ووضع دستور، وذلك حتى

يمكنهم العودة من منفاهم الاختياري. وأدي صمت الشاه وتردده إلى اندلاع العمل الجماعي وإلي مظاهرة غير مسبوقة سارت على الطريق الذي يسلكه الشاه حيث طالبت نساء عديدات باحترام العلماء "الذي ابرموا عقود زواجهن(٤)".

ولا شك بأنه يمكن تبرير هذه التحركات بطبيعة النظام السياسي التسلطية التي لا تتيح وجود قوي موجِّهة للاحتجاج خارج نطاق الدين، كما يمكن تفسيرها باستناد رجال الدين إلى استراتيجية استرداد ماهرة. ومع ذلك فالبرهنة هنا غير كافية: فقد كان اللجوء إلى القاموس الديني هو ما منح الحركة الاحتجاجية جوهر فعاليتها التعبوية، وزودها بشرعية بديلة جعلت الشاه يخضع، وحوَّل مطلبا فئويا إلى سياق ثوري. هذا اللجوء كان أكثر بكثير من مجرد أداة، إذ أنه أضفي معني على التعبئة وشكّل قاعدةً لشجب نظام سياسي قائم والتشهير بصاحبه الرئيسي.

وبعد مرور سبعين عاما، يهتدي هذا النمط من التعبير بسهولة إلى طريقه في سياق الثورة الإسلامية. واحتفظت الحركة الاحتجاجية الفعالة التي قادها تجار "البازار" ضد الشاه بنفس تبلورها حول الهوية، مع ازديادها توطدًا لاسيما وأنها شجبت سياسة الحكومة الانكماشية، والمنافسة المفروضة من جانب قطاعات الاقتصاد الحديثة العابرة للقوميات. وقامت المظاهرات الضخمة التي اندلعت في شتاء ١٩٧٨ - ١٩٧٩ بتعميم

شعار: "لا شرقية، ولا غربية، جمهورية إسلامية" كما وضعت أشكال الإحباط المتراكمة على عاتق المحاكاة، جاعلة من تمجيد الهوية الإسلامية شعارًا للتعبئة الاحتجاجية، لا نموذجا أو حلا بديلًا.

ويقدم عبد القادر زغل قراءة مشابهة للغاية عن إعادة تفعيل التراث في تونس المعاصرة، مؤكدًا أنه مستمد من مزيج من التصرفات الاجتماعية، سواء ما تعلق منها بعودة ظهور السحر والشعوذة في الأوساط الريفية، أو تنشيط الدعوة إلى الدين لدى الأعيان المحليين، أو العودة إلى الإسلام لدي الشباب(٥). ومن العنصر الأخير وُلِدت الحركة الإسلامية التونسية عن طريق حلقات التعليم الديني التي تكاثرت خلال السبعينيات حول جوامع تونس العاصمة. وقد اجتذبت هذه الحلقات الشباب المدمجين -ولكن ليسوا مندمجين- في مجتمع حديث لم يمنحهم إطارا من الاجتماع يمكنه التكفل بتطلعاتهم، وإتاحة التعبير عن تذمر اجتماعي يستطيع الشباب من خلاله أن يعرّف عن نفسه. وفي ظل هذه الظروف، لم يعد استخدام الرموز الإسلامية طريقة لاجتذاب مطالب اجتماعية؛ بل أصبح بديلًا عنها، وبذلك يحل إنتاج الهوية مكان صيغة المطالبة التي لا تنجح في التحقق.

وتنتشر هذه الآلية وتشيع داخل العالم الإسلامي حيث تلتقي غالبية الحركات الاجتماعية التي تجتذبها المتاعب العادية والمألوفة في هذا الاتجاه

نحو هذا التجسُّد الهوياتي. هكذا في يوم ٢٦ فبراير ١٩٨٦، انتفض المجندون في قوات الأمن المركزي المصري ضد إطالة مدة خدمتهم وهاجموا بعنف الفنادق السياحية الكبرى والكباريهات والملاهي الليلية القريبة من الأهرام وسلبوها وأشعلوا فيها الحرائق(٦). وفي ديسمبر ١٩٩٠ سرعان ما تحولت دعوة النقابات المغربية للإضراب العام إلى أعمال شغب اشترك فيها الشباب والمهمشون بحيث زلزلت مدينة فاس، وأدَّت إلى هدم فندق الميرينيد بالكامل، المنشأة الفاخرة التي يؤمُّها السياح الغربيون، وإلي ظهور شعارات مؤيِّدة لصدام حسين. هذان مثلان من بين العديد من الأمثلة الأخرى التي تتحول فيهما الحركة الاجتماعية عند تشكلها إلى تجسيد للهوية يضفي معنىً على التعبئة: إن ظروف الخدمة العسكرية الصعبة في الحالة الأولى، والاحتجاجات ضد غلاء الأسعار والبطالة وتقييد الحريات في الثانية، يتم إعلاؤهما بشجب الرفاهية الغربية المُشبَّهة هي ذاتها بالفسق وارتكاب المحرمات. ولا يحمل هذا الاحتجاج دلالة المطلب الموجَّه إلى النظام السياسي: فهو ليس شرعيا إلا في النطاق الذي يجابه فيه هوية مع أخري، وحيث يعبِّر عن ثأر ثقافة خاضعة من ثقافة تُعتبر مهيمِنة. هنا يقف منطق الرفض واستعادة الهوية في مواجهة عنيفة مع منطق التهجين.

وتنتمي الحركات الاجتماعية المنتشرة في الهند إلى جوهر هذه

السمات. فالتكاثر الملموس لحشود الهوية، ودور المواكب الدينية المتزايد في أهميته، والفتن القائمة بين الطوائف يجب أن يُنظر إليها بالتوازي مع أزمة الشرعية التي تصيب الدولة الهندية وتُضعف قدراتها على تحقيق الانسجام والاتساق المؤسسي. ويتجابه نموذج الدولة العلمانية التي تهيمن عليها إيديولوجية استيراد سياسية، مدعومة من حزب المؤتمر، مع عمليةإحياء للطائفية الدينية يتجه نحو احتواء والتصعيد من مجموعة كاملة من المطالب وأشكال الإحباط. هكذا أمكن توضيح كيف ما لبثت التحولات الاقتصادية المؤلمة التي أصابت ولاية جوچارات ومدينة احمد أباد بخاصة خلال الستينيات، أن تُرجمت إلى توترات بين الطوائف. وفي سبتمبر ١٩٦٩، اندلعت فتنة ضد المسلمين باستخدام ذريعة دينية، وتمخضت رسميا عن سقوط ٥٠٠ قتيل، في حين أنها كانت في عمقها، تعبيرًا عن سخط بروليتاريا هندوكية صغيرة محرومة من العمل، وساخطة على الجالية الإسلامية التي تحظي بفرص أوفر[٧].

ويبدو أن الانتقال يتم شيئا فشيئا من التعبير عن الهوية كترجمة للإحباط الاجتماعي-الاقتصادي، نحو نمط جديد من التعبئة يُكتَفي فيه بالتعبير عن الهوية منفردًا. إن نمو الفتن الطائفية الملحوظ في الهند منذ بداية الثمانينيات، يتغذى على منافسة متصاعدة بين الطائفتين كما في حالة معبد ايودهيا، وعلى المخاوف المتزايدة والمستمرة لدي الهندوكيين بأن

يؤدي انتشار الوحدة الإسلامية إلى قلب أوضاع النظام الاجتماعي السياسي الهندي. هكذا يتحول التأكيد عن الهوية من وسيلة للتعبير عن المجازفات لكي يصبح هو ذاته مجازفة، تقوم بدورها بمصادرة جميع موضوعات الجدل الاجتماعي-السياسي الأخرى وبتهميشها. إن حقيقة نمو "شعائر الاستفزاز" التي قادت المواكب الهندوكية نحو المرور بجوار المساجد لتقذف عليها رسومًا ذات ألوان صارخة، بل وحتى رؤوس الخنازير، تتوافق مع ترويج شعارات جديدة تشجب "أموال الخليج"، مما يمنح التعبئة الهوياتية دورا رئيسيا في الإنتاج السياسي. والنتيجة هي أن تكرار الفتن الطائفية يُنشِّط أشكال الانتماء والتأكيد على الهوية، وهو أمر ذو قيمة كبيرة في مجتمع يتجه فيه تسلسل المراتب والتجزؤ إلى طبقات وطوائف نحو تذرير العالم الهندوكي، وحصره في كسموجونيا معقدة كبحت حتى الآن أمكانيات تنظيمه سياسيا(٨).

يبرز هذا التجسّد الهوياتي للحركة الاجتماعية بطريقة مشابهة في حالات عديدة أخري شديدة التباين مثل اليابان أو أمريكا اللاتينية، وهي تعاون على صعود طوائف دينية معينة، لا سيما حين تُنجح في التزين بمرجعيات مسيحانية. وتتيح لها هذه التوليفة الذكية بأن تأخذ على عاتقها جزءًا هامًا من المطالب الاجتماعية، مثلما يتضح من مهمتها كإطار لحركات الاحتجاج التي صاحبت تشييد مطار طوكيو الجديد، أو تلك

التي نمت بين ضحايا زلزال جواتيمالا عام ١٩٧٦. وسواء كان الأمر يتعلق بطائفة شكوكو-ها كما في الحالة الأولى، أو بطائفة السَبتيين كما في الحالة الثانية، فإن هؤلاء المتعهدين الجدد للحركة الاجتماعية يتجهون في ذات الوقت نحو فصل هذه الحركة عن حيز الدولة، ونحو منحها شرعية خاصة غير تلك التي تحظى بها شبكة المؤسسات القائمة، ونحو مزج الاحتجاج مع التأكيد على هوية جديدة تتناقض مع هوية المواطنة.

ويشير تجاور هذان المثالان إلى أن وسيلة الحركات الاجتماعية للتعبير عن الهوية لا يمر بالضرورة عبر الاحتجاج المباشر للجماعة الوطنية مباشرة والمطالبة بجماعة بديلة. وإذا كان قد أمكن إظهار أن الطوائف لقيت نجاحًا مؤكدًا بين السكان الهنود في أمريكا اللاتينية خاصة، والذين وجدوا فيها طقوسًا للمقدس شبيهة بطقوسهم قبل العهد الإسباني، فإن الحشد الطائفي الجاري في إطار المجتمع الياباني الحديث لا ينشد نقض الجماعة الوطنية إطلاقًا، بل ل يسعى إلى تدعيمها. ولا يعني قيام حركات الهوية بأخذ عمل المطالبة على عاتقها بأنها تصدر حكمًا مسبقًا على الارتباط الذي يمكن أن يحدث بين التذمر الاجتماعي-الاقتصادي وبين الاحتجاج على المستوى الوطني. بل تلقي الضوء بشكل أكثر إقناعا على ارتياب الفاعلين الاجتماعيين تجاه قنوات التعبير المؤسسية، وقابليتهم المذهلة في المزج، ضمن مساعيهم للمطالبة، بين الخطاب المبري وبين

الطموح إلى تجسيد شرعية بديلة في مواجهة شرعية الدولة المستورَدة. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد أن نمط الحركة المنبثق لا يتبنى كأولوية، خطابًا عن الدولة أو موجّهًا إلى الدولة؛ بل خطاب حول مشروع الهوية الذي يحرِّكه. لقد قامت أعمال الشغب التي حدثت بمدينة فاس عام ١٩٩٠ بشجب الرفاهية المتباهية وتصرفات الولايات المتحدة ضد صدام حسين بالدرجة الأولى؛ وبذلك تخلت عن مساءلة الدولة المغربية لكي تدعم التأكيد على الهوية الإسلامية، تماما مثل المجندين المصريين الساخطين على تمديد الخدمة الإلزامية الذين لم يعبِّروا إلا عن رغبتهم في تطبيق الشريعة بدقة. وعلى نفس المنوال بالنسبة لموضوع سعر السكر الذي لم يبلغ قدراته التعبوية المثلى إلا حينما خرجت النساء، خلال الثورة الإيرانية الأولى، للدفاع عن العلماء الذي "صدقوا على عقود زواجهن". كما تُظهر تطورات أعمال الشغب في الهند أن شجب "أموال الخليج" ونمو الوحدة الإسلامية أو المطالب الإسلامية بشأن موقع معبد ايودهيا، ليست شعارات فحسب؛ لكنها مجازفات مهيمِنة في عملية التعبئة، إلى الحد الذي يجعل الدولة فاعلًا سلبيا عاجزًا، بل لا طائل من ورائه على مسرح المطالبة. ومن المفارقة أن هذا الإهمال المتزايد للدولة من جانب حركة اجتماعية ترغب في التقليل من قيمة الدولة علانيةً، يساعد على دخول بعد دولي في الجدل السياسي. وعلى هذا فإن تسييس المطالبة

لا يتم عن طريق آلية استدعاء الدولة ولا حتى باتهامها مباشرة؛ بل بواسطة ربط المطالبة بالهوية وبما وراء النطاق القومي.

ضمن هذه الشروط، يبدو أن الصلة المشتركة بين المطالبة وبين الهوية القومية والاحتجاج المباشر ضد على الدولة، إنما يظهر بوضوح شديد في المجتمعات متعددة القوميات. ومن الطبيعي أن تصبح الدولة ضحية؛ إذ، خارج نطاق طبيعتها، يصبح وجودها ذاته بوصفها منتِجة لجماعة سياسية، محل خلاف. وتكشف حالة يوغسلافيا جليا عن هذا التحوُّل في المطالبة التي تصبح تأكيدا للهوية مكللا في هذه المرة برفض صريح للدولة. بدأت المرحلة الفعالة من هذا السياق في مارس عام ١٩٨١، حينما اشتبك طلبة مدينة بريستينا في عمل جماعي للاحتجاج ضد البطالة وضد الأحوال السكنية، وقد اتسع هذا العمل بمهارة ليشمل العمال ثم سرعان ما اتخذ سياقا قوميا؛ ليتحول إلى مطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية لسكان إقليم كوزوفو الألباني. وفي خلال عام ١٩٨٧ بلغ عدد الإضرابات في الاتحاد الفيدرالي اليوغسلافي ١٦٢٣ إضرابا ضم ٣٦٥ ألف مضربا؛ وفي عام ١٩٨٨ تم إحصاء ١٧٢٠ إضرابًا ضم ٤٠٠ ألف مضربا: وفي كل مرة تقريبا كانت المطالب المتعلقة بالمرتبات تتجه نحو شجب استغلال احدي الجمهوريات الاقتصادي لجمهورية أخرى(٩).

هذا التجسيد الهوياتي للمطالب ينتقل إلى المسرح السياسي ليعمل

على تأمين النجاح المتنامي للمنظمات التي تتخذ من الهوية طابعًا لها، أمثلة ذلك على الخصوص: حركة الإخوان المسلمين في مصر والسودان، الحركة الإسلامية التونسية التي أصبحت حزب النهضة، الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، بل وأيضا " الراشتريا " التي أصبحت حزب بهاراتا چاناتا في الهند، وحزب الكوميتو في اليابان. وهي جميعا متنوعة جغرافيًا وثقافيًا، وبالتالي لا يوجد ما هو مشترك بينها على المسارح السياسية المتباينة، سوي معالجة النتائج المترتبة على استيراد نموذج غربي للدولة.

ويؤدي اقتحام أحزاب الهوية للمسرح السياسي إلى قلب أوضاع قواعد اللعبة المستورَدة جوهريا. وتتسم خاصية هذه الأحزاب بتشجيعها لنمط هوية تنشد فرض نفسها كانتماء يحظى بالأولوية، ويحل بذلك محل الانتماء للمواطنة. وعلى هذا النحو، يختلف حزب الهوية جذريًا عن غيره من الأحزاب: فمشروعه لا يندرج في صراع تنافسي من أجل السلطة السياسية بل يندرج أساسا في مجهود لتنشئة أخري ولحشد بديل، محبِّذا لهوية سياسية غير تلك المعلَنة رسميا. ولهذا فإنه من غير المحتمل أن يشهد حزب الهوية تطورات مماثلة لتطورات الأحزاب العمالية التي لم تشجُب فكرة المواطنة، بل، وعلى العكس من ذلك، استندت إليها لتضفي الشرعية على حقوق أنصارها ولتطالب بتغيير الهيا كل السوسيوسياسية. وفي هذا الصدد، كان انسياق هذه الأحزاب نحو الخطابات المِنبَرية أكثر

منطقية لأنه كان يستهدف قيادة الطبقة العمالية نحو المواطنة الكاملة، ونحو تحويل اندماج هذه الطبقة الصوري باندماج حقيقي في المجتمع. وعلى العكس، حين يندرج حزب الهوية في منطق الإقصاء، فان مسعاه الأول والأهم سيكون هدم الانتماء إلى الدولة ليتصور سياقًا لإعادة الاندماج أكثر فعالية وأكثر قدرة على التعبئة، بحيث يكون وهميًا إلى حد كبير أو على الأصح رمزيا تماما. لهذا يكون حزب الهوية، في المقام الأول، منتِجًا لتعبئة سلبية.

إن الأفكار الرئيسية لهذه الأحزاب كاشفة. فالعودة إلى الشريعة الدينية، أو إلى الإشراف الدقيق على شعائر مقدسة تُطبّق في الحياة المدنية، أو لاستناد إلى الآلهة الهندوكية، أو العودة إلى الفكر الصوفي الخاص بالمُصلح البوذي الياباني نيشيرن (١٢٢٢-١٢٨٢)؛ هذه كلها ليست برامج إنما شعارات. وإذا ما اقتربنا من الواقع الملموس، فإن العودة إلى الشريعة الإسلامية تعني نقد النظام القانوني المستورَد أكثر منه انضمامًا إلى مشروع للمستقبل. هكذا يذكر كريستيان كولون Christian Coulon الذي عكف على دراسة النهضة الإسلامية في كينيا وفي السنغال، بأن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية الخاصة بالميراث لا تحيل إلى "بحث عن جنة مفقودة" في بلدان لم يحدث في تاريخها أن كان هذا القانون مطبقًا، لكنها تفرض نفسها "باعتبارها سلاحًا لشجب المجتمع

القائم"، وبوصفها "رؤية لبناء واقع آخر". ويكتب كولون بأنها تهدف إلى "شجب آثام المدنية الغربية وتصوّر طريق آخر[١٠]". والواقع أن هذا النسق بعينه الخاص "بالخيال"، أو "الرؤية"، هو الذي يسم أحزاب الهوية في مهمتها لوضع البرامج؛ والذي يُخضِعها بخاصة إلى تحديد مسبق للهوية السياسية لأولئك الذين نتوجه إليهم: يتم التوجه للهندوكي وليس للهندي، للمسلم وليس للسنيغالي، لتعريف هوية الفرد الذي يستجيب لنداء هذه أو تلك من هذه المنظمات التي لا تقوم بدور فواعل لإعادة ملاءمة النماذج السياسية المستورَدة، بل على العكس تمامًا، فهي المصدر الأصلي لشجب منطق الاستعارة وتحويله إلى رهان دراماتيكي للتعبئة.

في الوقت ذاته، تنتصب هذه التعبئة أكثر فأكثر باعتبارها غاية في حد ذاتها. فالمهرجانات الدينية، وحفلات تتويج الإله راما أو شيفًا والمواكب التي يبادر حزب "بهاراتيا چاناتا" [راشتريا أو RSS سابقًا] بتنظيمها، تُمثِّل وسيلة لتأكيد الهوية الهندوكية، بل وأيضا لمنحها دلالة سياسية. وتصبح هذه الظاهرة أكثر اكتمالا حينما يحصل الأفراد المشاركون فيها على مكافأة فورية، مثل المكافأة التي تحصل عليها هذه الطبقات الدنيا وغيرها من المنبوذين الذين يستفيدون من الاندماج داخل حركة تضم الطبقات. ونعثر على ذات هذا المنطق الشعائري المانح للهوية، في طريقة عمل الأحزاب الإسلامية من خلال الصلاة الجماعية في

الساحات العامة، وارتداء الثياب المعبِّرة، وتسيير المواكب والمظاهرات في الشوارع أو عبر الاشتراك في رحلات الحج. هكذا تكون الخدمات المتبادلة بين أحزاب الهوية وبين قاعدتها، خارج إطار أداء الوظائف السياسية التقليدية، هامةً بدرجة كافية لكي تثني زعماءها عن تصويب إستراتجيتهم وتمنعهم من قبول اندماجهم وتحولهم إلى فاعلين عاديين داخل النظام السياسي القائم.

جدلية الخصوصية والإمبراطورية:

بيد أن صحوة الهوية ليست عنصرًا بارزًا في عمليات التعبئة السياسية وحسب. إذ تَظهر جدواها حتى في تكوين النظام السياسي بأكمله لا سيما من خلال شجب إقامة هذا النظام بوصفه تعبيرًا عن قومية. ويتم تحدي هذا النموذج والاحتجاج عليه، بل وهدمه باعتباره نموذجًا سياسيا خارجي المنشأ، وذلك وفقًا لسياق يشجع اتجاهًا نحو الخصوصيات الصغيرة وآخر نحو الإنشاءات الإمبراطورية على نحو متبادل. إن عدم اليقين المحيط بمفهوم المواطنة ذاته وضعف استبطان هذا المفهوم يوضِّحان جوهر عملية تزداد قوة وتدعيمًا بسبب فشل مؤسسات الاندماج وتناقص قدراتها، وتتمثل هذا التطورات في: أزمة الدولة في إفريقيا وآسيا، والتعسف في رسم الحدود، ونكوص الإيديولوجيات السياسية الماركسية والاشتراكية

والقومية، وفشل أشكال التضامن الأفقية القادرة على بناء جماعة سياسية قومية. في هذا المثال الأخير، يتعلق الأمر بفشلٍ في إقامة جدل سياسي كان يمكنه الحكم بصحة إطار الدولة-القومية في إفريقيا والشرق الأوسط، وفي جنوب آسيا أو في شرقها.

وفي مواجهة تجربة الدولة والإدارة وتكافلات المصالح والإيديولوجيات، يرد الأفراد في إفريقيا وآسيا أساسا، بتسييس متمرد لجميع أشكال الاندماج الأفقي. وفي ما ندر من المجتمعات حيث تنجح فيها المحافظة على التعددية الحزبية، يزداد الجدل السياسي تضررا بسبب منطق يقوم على هوية خصوصية يفرغه من جوهر مغزاه. يؤدي ظهور أحزاب الهوية، على غرار أحزاب الكوميتو الياباني أو بهاراتيا جاناتا الهندي أو الأحزاب الإسلامية إلى شق الجدل السياسي إلى شقين؛ ليصبح جدلا بين المواطنين وجدلا حول المواطنة في آن واحد: وهكذا بدلا من أن تقوم المنافسة السياسية بتفعيل التأكيد على هوية الدولة-القومية، تصبح مؤذية لها. فضلًا عن أن الأحزاب التقليدية لا تلبث أن تنفرط بسبب تعزيزها لهياكلها المستندة إلى الشللية وعلاقات الموالاة، فتحل التكافلات الرأسية محل وظيفتها الادماجية. وتُعتبر هذه الظاهرة لافتة للنظر بخاصة في حالة اليابان، حيث تقبع المحافظة الدقيقة على التنظيم العشائري للمجتمع الياباني التقليدي خلف استيراد النموذج الغربي للديمقراطية

التمثيلية الناجح ظاهريا. هكذا نجد لدي كل نائب ياباني، "چيبان" Jiban، أي أنصارًا للانتخابات مرتبطين به شخصيًا بغض النظر عن انتمائه الحزبي؛ وبذلك يكون في الواقع مالكًا لهم. وتتكون شبكة الزبونية هذه من " كِونكاي " Koenkai، وهي رابطة للدعم تُعتبر امتدادًا للمجموعات التقليدية القديمة، وتضم قرىً ريفية أو مجموعات سكنية في الأحياء تفرض نفسها كمنشأة حقيقة للطائفية السياسية اليابانية. وتعمل الكونكاي أيضًا كروابطَ لتبادل المساعدات، وأماكن للمخالطة الاجتماعية، وقنوات لتلقي المطالب، كما أنها تحشد على أسس الطائفية التي تنتجها بدلا من أن تقوم بإذابتها في مجموع قومي: يذكر جان ماري بويسو Jean-Marie Bouissou هنا بأن هذه الروابط تظل مدخلا لاشتراك الفرد سياسيا في مجتمع لا يجتذب النضال الحزبي لدى الأفراد إلا بشكل هزيل جدًا"[١١]. وبدوره أحدث هذا البنيان المتسم بالطائفية وبعلاقات الزبونية تغييرًا في طبيعة الأحزاب؛ لا سيما الحزب الليبرالي الديمقراطي الياباني ليجعله تجاورًا بين زبائن وشِلَل. وهو ما يمكن ملاحظته أيضًا في الهند لدي حزب المؤتمر، وفي تركيا لدي الأحزاب الرئيسية ذات النزعة الحكومية، وحتى في أفريقيا والشرق الأوسط لدي الأحزاب الوحيدة.

ويؤدي فشل التنشئة القومية هذا إلى إنجاح أشكال التضامن على مستوى الجماعات الصغيرة عبر وسائل غير مباشرة ومتنوعة: فهو يتجه نحو

إحياء الجدوى السياسية لإطار القرية خاصةً في المجتمعات الإفريقية جنوبي الصحراء، وذلك حينما يتأكد استقلال الاستغلال الزراعي الأسري. كما أنه ينعش "الهويات السابقة للقومية"(١٢) في دول الساحل القبلية على وجه الخصوص، وفي عدد كبير من الدول الأفريقية مثل ليبيريا وزائير ورواندا وبوروندي والقرن الأفريقي، وكذلك في الجزء الجنوبي من القارة السوداء. وتتخذ أزمة الدولة-القومية شكلًا مختلفا في مناطق استيراد قريبة مثل أوروبا الوسطى والشرقية حيث تؤدي إلى تنشيط التحلل تحت-القومي فتتحول إلى وحدات إثنية أكثر صغرًا بلا انقطاع، مع إعلاء شأن إطار القرية والمجتمعات الفلاحية الصغيرة كموضع مُفضَّل للتأكيد على الهوية.

وليست دينامية الخصوصية محمَّلة بالتفتت فحسب: فهي تحبذ أيضًا تكوين مجموعة من الشبكات التي يمكنها إعاقة الانتماء للمواطنة بانتهاكها للحدود. بحيث يمتلك الفرد عوضا عن اندماجه مع الدولة، وسائل لا تحصي ولا تعد للحصول على وضع يخلق أشكالا جديدة للتضامن، فعالة وغير متناهية: مثل الاندماج في جماعات ثقافية عبر-قومية، أو في كنائس ومذاهب، أو الانتماء إلى "شتات تجاري"، أو الارتباط بتدفقات اقتصادية متنوعة.

ويبدو أن الاندماج مع جماعات دينية عبر-قومية يعكس، وفي كل

مكان تقريبا، صدًى لسياق شجب نموذج الدولة. يمكن ربط نجاح الكنيسة الكاثوليكية لا سيما في أفريقيا، بمشاعر النفور والكراهية تجاه الدولة والحكام: إذ يجب تفسير تدفق المؤمنين على قدّاس الآحاد في زيمبابوي بعامل هجر الاجتماعات الرسمية لحزب زانو. أكثر من ذلك أيضا، توجد لدي المِلَل والكنائس المستقلة فرص أكبر لنشر نفوذها في أفريقيا السوداء وفي أمريكا اللاتينية بفضل خطابها المسيحاني، وقابليتها للتكيُّف مع الخصوصيات المحلية، وكذا مرونتها التنظيمية والعقائدية، التي تسمح لها باستمالة جزء هام من الانتماء للمواطنة. يكشف انتخاب جورج سيرانو Jorge Serano المشايع لمذهب إنجيلي رئيسا لجواتيمالا عن سياق تكرر حدوثه في أماكن أخري، إذ تبوأ ألبرتو فوجيموري Alberto Fujimori رئاسة الدولة في بيرو بفضل حركة "كامبيو ٩٠" التي كونها ونظمها نفس المذهب الإنجيلي، كما تم انتخاب قسيس معمداني نائبا للرئيس، في حين أن ٢٠% من المرشحين كنواب وشيوخ والواردة أسماؤهم على هذه القائمة ينتمون إلى الكنيسة الإنجيلية. وفي بوليڤيا، البلاد التي تضم ٦٠٠ كنيسة غير كاثوليكية، ارتأى الرئيس پاز زامورا Paz Zamora وجوب اشتراكه في قداس أقامه الإنجيليون. وفي كل مكان تقريبا في أمريكا الإنديزية، يتجه السكان الهنود إلى الاندماج مع هذه الحركات الجديدة التي تتيح لهم التعبير عن خصوصيتهم بصورة

أفضل: وبذلك يمكن تقييم سر نجاح القساوسة الخمسينيين لدي الهنود الجوارنيين في بوليفيا، وتغلغل الإرساليات البروتستانتية الشديد في الهياكل الممثِّلة للطوائف الهندية في بيرو، وأهمية التبشير باللغة الكويشوية بين هنود منطقة شيمبورازو في الأكوادور. ويقدِّر الفاتيكان ذاته، بأن حوالي ٦٠٠ ألف برازيلي يتحولون سنويا من الكاثوليكية إلى الكنائس البروتستانتية[١٣].

وتعتبر هذه الدينامية هامة على المستوي الكمي كما على المستوي الكيفي. فهي بلا ريب، تترجم حركة تعبير عن الهوية تتمتع بالقوة وتعلن عن طريق هذه التحولات الدينية الضخمة عن خروجها عن نظام ينظر إليه بوصفه أجنبيًا. وفي الوقت نفسه، يُعتبر مثال الطوائف في أمريكا اللاتينية لافتا للنظر، ذلك أن ظاهرة الخروج المعلنة هذه تولِّد بدورها معضلة جديدة تتعلق بالاختيار بين الخصوصية والكونية. إن هذه الاستراتيجية، التي يتم تفعيلها بالتأكيد على الهوية الخصوصية، تقود أولئك الذين يمارسونها إلى الانضمام إلى العديد من الشبكات، التي تنشد، على غرار الكنائس البروتستانتية، نمطًا جديدًا من الكونية. وتشتمل نجاحات الوحدة الإسلامية أو الوحدة الهندوكية على نفس التأثير. إذ أننا نعثر من خلال جميع هذه الحالات على ذات الاعتراض الهوياتي تجاه علاقة انتماء المواطنة الخاص بالدولة، وعلى ذات الانتقاد ضد وهم الكونية، بل وأيضا على ذات الميل نحو إعادة تكوين تكافلات عبر-قومية واسعة تقوم

بإعلاء دور عقيدة الهوية الخاصة في مسار الانضمام إلى مجموع يكون واسعًا بما يكفي لاحتواء ضغوط الجماعات الصغيرة، ولإعادة بناء بعض سمات النزعة الكونية، ولو جزئيا.

على كل حال، تتجلى قوة هذا النهج الترابطي الجديد في تشكّل عدد من الشبكات الإنسانية عبر-القومية التي يتزايد حشدها للأنصار أكثر فأكثر، مثلما يدلنا على ذلك الحيوية اللافتة لدى جاليات التجار في الهجرة. إن نمو وانتشار الاقتصاد غير الرسمي، بخاصة في أفريقيا، يحدث في الأغلب عبر تفعيل التدفقات الاقتصادية العابرة للحدود التي تثبِّط قدرات الدول على السيطرة، وتستبدل علاقات المواطنة بتكافلات أخري تُوحِّد الانتماء الإثني عادة مع أهداف نفعية، مثل تهريب العملات والكاكاو أو المنتجات المصنوعة. وتكشف بعض المناطق مثل مجموعة نيجيريا-توجو-بنين عن نشاط شديد لدرجة تجاوز الدولة تمامًا، فالدولة غير موجودة أحيانا، أو مستفيدة في أحيان أخري: على أنَّ إعادة تكوين روابط اجتماعية غير سياسية تخضع هنا لانتماءات تربط بمهارة، بين الجماعات الصغيرة وبين جماعة اجتماعية-اقتصادية أوسع غير مرتبطة بالدولة بطبيعة الحال[١٤].

تسري هذه الملحوظة على شتات التجار اللبنانيين في أفريقيا الغربية، تماما مثلما أضحت تنطبق، منذ عهد قريب، على السواحليين على امتداد

شواطىء المحيط الهندي[١٥]. ويلاحظ فرانسوا قنسطنطين Francois Constantin نوعية الحركة الترابطية وكثافتها لدي أعضاء الجاليات الإسلامية بعيدا عن انتمائهم كمواطنين في كل من كينيا وأوغندة وموزمبيق ومالاوي وتنزانيا حيث يكوِّنون أقلية[١٦]. ويكشف بخاصة كيف أن حيوية هذه الجاليات تدفعها للانضمام في شبكة عبر قومية لفائدة الأصولية الإسلامية، الأمر الذي يدفع كل دولة من الدول المعنية إلى تفضيل تنظيم إقامة مواطنيها المسلمين في مواقع محددة، حيث يتم منح القضاة المحليين سلطة قانونية هامة: فالدولة هنا تتخلي عن سلطتها وتُفرِّط في سيطرتها لغرض حماية نفسها. وقد يبدو أن هذا التوازن يصب في مصلحة للجميع: لكنه يؤدي إلى نكوص الانتماء للمواطنة، ومأسسة نسبية للطائفية، وإكساب المشاعر الهوياتية الصفة الرسمية، في حين لا يتم القضاء تمامًا على منطق الهوية العابرة-للقوميات لدى هذه الجاليات.

هكذا يساهم التعبير عن الهوية المترتب على أزمة نموذج الدولة الغربية، في تغيير بنية الحيز السياسي بطريقة محسوسة لكنها شديدة التناقض. إن النفور الذي تعاني منه الدولة في أفريقيا وفي آسيا، بل وفي أمريكا اللاتينية، وحتى في أوروبا الشرقية، يتم تعويضه بالعودة إلى هوية خصوصية تقوم على تفعيل الترتيبات السياسية على مستوى الجماعات الصغيرة بقدر تفعيلها للمجموعات العابرة للقوميات حيث لا انتماء إقليمي

محدد لها، والتي تنبثق في كل مرة تتمكن الثقافات المقهورة أو تلك التي سعى استيراد الدولة إلى إخمادها، من استرداد اعتبارها السياسي.

وتذكرنا هذه المجموعات الشاسعة بالنظام الإمبراطوري التقليدي من وجوه عديدة. فهي ترث عنه العديد من السمات التي تُعزى إليه عادة: إذ إنها تحيل إلى جماعة سياسية متعددة القوميات أو على أي حال غير قومية؛ وتبلور هوية ثقافية يتم تثمينها والسعي لتوسيع مداها؛ وتفترض تمييزًا ضئيلا بين الاجتماعي والسياسي بحيث تحجب وجود مجتمع مدني موحَّد ومستقل؛ ضعف درجة مأسستها، وعدم قدرة السلطة السياسية المركزية على الوصول إلى كل فرد-مواطن عن طريق آخر غير استخدام التعبئة الفائقة من النمط العسكري، أو باللجوء إلى تقنيات شمولية متطورة للغاية. وفي هذا الصدد، تكونت الإمبراطورية كفئة سياسية على أسس مختلفة تمامًا عن أسس الدولة: إذ تم إنتاج الدولة وابتكارها في وقت محدد من الزمن سرعان ما خضع للتنظير كما أن تاريخها جعل منها مادة قانونية خلال مهلة وجيزة؛ وكان مشروع بناة الدولة واضحا بدرجة كافية ومنظمًا لدرجة جعلت تصوّر الدولة يرتبط بالعمومية؛ أي في ميلها إلى فرض ذاتها في مواجهة المصالح الخاصة، وفي مواجهة مجموعات الوسطاء، بل وأيضا في مواجهة الجماعات الثقافية المنتِجة لمعاني خاصة. هكذا يحدث التمايز بين الحيز العام والحيز الخاص بحيث لا يتم خلط دولة المواطنين

بمجتمع الأفراد. بينما لم يتم تنظير الإمبراطورية إطلاقًا، ولم يتم تأملها حقيقة؛ لا من هيجل خاص بها، ولا على يد علماء وأساتذة تشريعات وقوانين. لذا فهويتها هاهنا غامضة ومتعثرة: تكشف المقارنة بين الإمبراطوريات الصينية، والإمبراطوريات الإسلامية أو الإمبراطورية الرومانية عن أن السبب في غموضها وعدم فهمها هو هذا التوتر الشديد بين الخاص والعام، ذلك التوتر الذي يصنع في نهاية الأمر جوهر طابعها المشترك كما يصنع سبب نجاحها وهشاشتها. إذ تتكون الإمبراطوريات بالاستناد إلى ثقافة مرجعية يسعى بناتها إلى الإعلاء من شأنها في مواجهة جميع الثقافات الأخرى، ولهذا فهي ذات توجه خصوصي؛ كما إن صياغة هذه الثقافات تتم وفق غاية وشرعية تستند إلى مسلمة صريحة تقول بأن هذه الثقافة خُلقت للانتشار، ولهذا فهي تنشد الكونية. من هذا التوتر على وجه التحديد تنشأ السمات الرئيسية للإمبراطوريات وهي: النزوع إلى العسكرية، وعدم ثبات نطاق أراضيها، وغموض حدودها، ودعوتها التبشيرية المحمومة، وضعف مؤسساتها. وبسبب هذا التوتر ذاته، ينشأ أيضًا تنافر الإمبراطورية مع فكرة الأمة ذاتها وهي جماعة سياسية قابلة للأقلمة؛ وبسبب طبيعة الإمبراطورية أيضًا فإنها ترتكز على الربط بين تكافلات جماعات صغيرة وبين ثقافات متسعة النطاق.

وبهذه الصيغة تتجلي الإمبراطورية باعتبارها عبر-تاريخية ونموذج

مثال، تحيل إلى دينامية سياسية نفهم لماذا تتحقق في كل مكان تقريبا من العالم بدرجات متفاوتة وفي سياقات متنوعة. من المؤكد أنه يمكن للتاريخ والأنثروبولوجيا إظهار التباين بين المجتمعات التي على غرار الصين أو العالم الإسلامي، شهدت إمبراطوريات قوية ومستديمة، وبين المجتمعات الأخرى مثل أفريقيا جنوبي الصحراء أو العالم الهندي التي لم تشهد سوي إمبراطوريات مؤقتة زالت سريعًا. وقد تم اللجوء إلى طبيعة الثقافة وطبيعة العلاقة الاجتماعية بالتناوب من أجل تفسير هذه الظاهرة: في الحالة الأولى تظهر فكرة الانسجام أو فكرة الوحدة، وفي الأخرى الكسموجونيا متعددة العناصر أو ضعف مسار نزع القداسة عن العالم، مع أخذ أنماط الاندماج الجماعاتي في الاعتبار، للوصول إلى فرضيات مقنعة. ومع ذلك فإن تأمل النظام السياسي الراهن يجعل الجدل أقل مغالاة إلى حد ما: فتطور تقنيات الاتصال يمنح ركائز جديدة للعلاقات العابرة للأمم ودعمًا آخر لأشكال التضامن بين الثقافات واسعة الانتشار. إن انتشار الأشرطة السمعية، والصور المتلفزة، ورحلات الحج، والتنقلات بجميع أنواعها، تقود الشباب المسلم السنغالي أو النيجيري إلى جامعات إسلامية كالأزهر أو جامعة قُم، وتسوق طلبة فيليپينين إلى كليات طهران، وزملائهم الإيرانيين إلى جامعات مانيللا، مما يساهم في تنشيط الانتقال وفي تدعيم الروابط داخل مساحات ثقافية شاسعة(١٧). وحينئذ، فإن مجرد وجود هذه

المساحات يوحي بمعالم لمساحات إمبراطورية جديدة تتضمن ممارسات سياسية جديدة.

ومن المؤكد أن هذه الإمبراطوريات الجديدة ليست مؤسسات سياسية جديدة. فامتزاجها مع منطق الدولة، الذي سبق أن أبرزنا احتفاظه بركائز هامة، يجعل من الصعوبة بمكان تزويدها بمؤسسات منتِجة للسلطة، مثلما توضحه تقلبات بل وإخفاقات منظمة المؤتمر الاسلامي، وقبلها مثال جامعة الدول العربية بسبب طموحها الزائد.

والواقع أن الديناميات الإمبراطورية تفلت من سيطرة الدول، في حين أن مصلحة زعمائها تكمن في احتوائها بل وفي مناوأتها. وتتشكل هذه الديناميات إما من أسفل، بمبادرة من مختلف "متعهدي" الثقافة القائمة بالتعبئة، وإما من أعلى بمبادرة من عاهل يختار التخلي عن استراتيجية الدولة لمحاولة الحصول على ميزة باللجوء إلى استراتيجيةٍ إمبراطورية. هكذا يتواجه النظام الإمبراطوري مع نظام الدولة ويتعارضان، فيغذيان بذلك توترًا إضافيًا يضر بظروف تحقيق هوية الأفراد السياسية؛ فهم إلى حد ما مواطنون رسميًا في دولة ما، ثم يجدون أنفسهم في مناسبات عديدة، رعايا غير رسميين جُنِّدوا من قِبل إمبراطوريات ليس لها وجود قانوني.

ويذكِّرنا هذا الكيان الإمبراطوري على الفور بالحالة الخاصة بالعالم الإسلامي؛ حيث نعثر بوضوح على السمات المختلفة التي عدّدناها، وحيث

تتجلى في الواقع استمرارية تراث بدأ بصفة عملية منذ عهد النبي محمد. إن اللجوء الراهن إلى استراتيجيات إمبراطورية يندرج في الرفض المتعمّد لنموذج الدولة ويخص نماذج مختلفة من الفاعلين سبق ذكرهم: على هذا النحو تهدف أنشطة الحركات والمثقفين الإحيائيين إلى بناء فضاء يوحّد الشعوب الإسلامية وينشد هويةً سياسية حقيقية؛ سعت استراتيجية صدام حسين خلال حرب الخليج إلى تعبئة شعوب العالم الإسلامي ضد دول التحالف، مثلها في ذلك مثل العديد من مبادرات آية الله الخوميني، ومعمر القذافي أو جمال عبد الناصر فيما مضى. تنص المادة ١١ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على أنه "يجب على الحكومة الإيرانية بذل جهود مستمرة لتحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية للعالم الإسلامي"، في حين تعتبر المادة ١٥٤ بأن هدف الجمهورية هو تحقيق "السعادة للبشر في جميع المجتمعات[١٨] ".

ومع ذلك لا تقتصر جدلية الإمبراطورية ونظام الجماعات المصغرة على العالم الإسلامي وحده. فالحركات الإحيائية الهندوكية تناضل بنفس الطريقة من أجل بناء "مجتمع-أمة" موحد، يسمو فوق استقلال الولايات الذي يمنحه نظام الاتحاد الكونفدرالي للجمهورية الهندية، بل وينبسط على مجموع العالم الهندي فيما وراء حدود الاتحاد الراهنة؛ هذا في الوقت الذي تجد فيه هذه الحركات توازنها بإعادة الحيوية إلى القرية ونظام الراجا.

تكوينات جديدة أخرى يبدو بأنها تسير في نفس الاتجاه: إذ يتضح بأن انهيار الدول الاشتراكية في وسط وشرق أوروبا يثير نفس الدينامية التي تمزج بين الانزلاق لا نهاية له نحو التأكيد على هويةٍ ترتبط بمجموعات صغيرة الحجم، مع تنشيط أشكال الانتماء إلى مجموعات أكثر اتساعا، لكن يصعب أقلمتها. هكذا حين نكتشف في كل يوم تقريبا بأن شعوبا تطالب بالسيادة مشكّلة بذلك كيانات سياسية "ميكروسكوبية" (مثل جمهوريات أوسِّيتي الشمالية والجنوبية ونينيتسي، وبيورات، إلخ)، فإن ذلك يبرز كقوة موازِنة لتجدُّد نشاط الوحدة التركية، والوحدة السلافية، والوحدة المجرية، بل والوحدة الجرمانية التي تجد صدى لها حتى بين الألمان على ضفتي نهر الفولجا. إن المساحة السياسية الناشئة عن هذه الحالة تجعل عمل الدولة أكثر مشقة، بينما تشجع أولئك الذين يتزعمونها على إتباع استراتيجيات إمبراطورية حينما يجدون بأنها تحقق لهم مصلحة سياسية ودبلوماسية.

وتنتمي اليابان والصين، إلى حد كبير، إلى نفس منطق الازدواجية. إذ تتسم الأولى بالتأكيد على أشكال التضامن المرتبط بالجماعات الصغيرة، القوية والمنفلتة من آثار استيراد فكرة المواطنة، كما تتسم أيضًا بإعلاء شأن الشبكات اليابانية عبر-القومية التي تروي الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المناطق الواقعة في شمال شرقي آسيا وفي

جنوبها الشرقي أكثر فأكثر. أما بالنسبة للصين فقد احتفظت عبر العصور، ببناء إمبراطوري لم يقدم تنازلات، على عكس الآخرين، لمنطق الدولة القومية إلا بشكل صوري للغاية. كما استفادت من قِدَم الازدواجية السياسية التي تربط بين تكافل الجماعات الأسرية وبين قوة السلطة الإمبراطورية التي هيمنت دائما على عالم الكبار. وتبين الدراسات الهامة التي أجراها علم الحضارة الصينية الحديث أن هذه المعطيات لا تزال سارية وتشترك في صنع أحداث الساعة الراهنة، وأنه من المفيد أن تعطي الأهمية، عبر اقتراب التقليدي الجديد، لاستمرار الطبيعة الوظيفية لهذه التكافلات بين الجماعات الصغيرة، التي لم تتضرر لا من بناء الدولة الحديثة ولا من بناء نظام شديد التعبوية. ويتضح بشكل خاص أنه، في أوج عهد ماو تسي تونج ظلت السلطة قائمة على المصانع بفضل قوة شبكات الخصوصية وبسبب رسوخ علاقات الزبونية(١٩). وفي الوقت نفسه، انجرف نظام الدولة الصينية أكثر من أي وقت مضي نحو ديناميات إمبراطورية قلصت نسبيا من دلالة حدوده كدولة إقليمية. فهو يرث أولاً مفهومًا عمره ألاف السنين يجعل من محيطه الخارجي فضاءًا لشعوب "البرابرة" التي تنقصها السيادة الكاملة. وتضم هذه الشعوب منغوليين وتركمان وتبتيين وتايلانديين وبورميين وبخاصة الفيتناميين الذين خاضوا -ولا زالوا يخوضون- هذه التجربة منذ عهد قريب. فضلا عن أن هذا التوجه

الإمبراطوري يتنشَّط بفضل قوة الجاليات الصينية التي تتميز بالحيوية والتضامن الثقافي القوي، وتمنح العالم الصيني مساحة سياسية تتجاوز بكثير مساحته الإقليمية القانونية[٢٠]. يعيش حوالي ٣٠ مليون صيني خارج الصين وخاصة في جنوب شرقي آسيا: يعيشون في سنغافورة حيث يملكون السلطة، وفي ماليزيا حيث يشكّلون أقلية قوية. جماعة "التيوتشو" هي من الجماعات الصينية المهاجرة النشيطة بنوع خاص؛ نشأت في شمال شرقي مقاطعة كانتون ويوجد منها خمسة ملايين نسمة في تايلاندا وحدها حيث يسيطرون على ثلاثة أخماس المجموعات الاقتصادية الأسرية الأكثر أهمية، ويوجد منهم مليون في هونج كونج، من ضمنهم لي چياشن رجل الأعمال الأكثر غني في الجزيرة. قانونيا، سعت الدولة الصينية إلى إدماجهم بدءا من عام عن طريق اللجوء إلى مفهوم "قانون الدم" jus sanguini، ثم أقصتهم خلال الثورة الثقافية، وأخيرًا سعت إلى التمايز عنهم بقصد المحافظة على علاقاتها مع الدول المجاورة. ويظل أن الجاليات الصينية المهاجرة تغذي التدفقات المالية والتجارية التي يستفيد منها الاقتصاد الصيني (حوالي مليار دولار من العملات سنويا)، كما إنهم يؤسسون "عالمًا ثقافيا صينيا" يُنشِّط انتماءاتهم بفضل شبكة ترابطية شديدة الكثافة تعيد إنتاج السمات الأساسية للثقافة الصينية. وفي الإجمال، تحافظ هذه الجاليات على شبكات اندماج تفلت إلى حد كبير من عالم الدول؛ لكي

تُحدِث، كما في العالمين الإسلامي والهندي، ديناميةً إمبراطورية أكثر تمردًا على المأسسة(٢١).

المساحات الاجتماعية الفارغة:

ولا تتسبب جدلية الخصوصية والعمومية هذه في إضعاف الاختلال الناتج عن استيراد النماذج السياسية الغربية. إن الدولة المستوردة التي يصيبها الضعف بسبب فاعلية التعبئة الهوياتية، تعاني من عجز خطير في المواطنة يُعزى ألى شرعيتها الهشة وكونها أجنبية المنشأ، وضعف قدرتها السياسية. وينزع مجموع هذه المعطيات في العالم غير الغربي إلى زيادة أهمية "المساحات الاجتماعية الفارغة"؛ بمعني قطاعات المجتمع التي لا يصل المسرح السياسي الرسمي إلى تعبئتها ولا إلى السيطرة عليها، والتي تنتشر في داخلها أشكال من السلطة البديلة تجتذب الانتماءات الفردية لصالحها. وينزع تكاثر هذه الفراغات أيضا إلى دفع حدود الدولة الداخلية إلى التراجع، وإلى ازدياد وتشابك شبكات الانتماء التي تدمج الأفراد.

وتشتمل هذه المساحات الاجتماعية الفارغة على موضعي الإقصاء الرئيسيين، والشائعين في غالبية المجتمعات غير الغربية وهما: المناطق الريفية، وضواحي المدن. تظل الأولى خارج منطق الدولة إلى حد كبير: فحين يتغلغل المسرح السياسي الرسمي في الريف، يفعل ذلك عن طريق

علاقات الزبونية أساسا وبعيدًا عن أية قناة مؤسسية. وتحتل الثانية موقع الاحتكاك مع الدولة ومع نظام استيراد تدركه، ويؤثر فيها سواء بالقهر أو بالاستفزاز الصريح. ويتناظر اغتراب السلبي واللامبالاة لدى الأولى مع الإحباط الفعال والمؤلم لدي الثانية. تقوم المناطق الريفية أيضًا بتفعيل الروابط الشخصية ذات النمط الجماعاتي أو المتعلقة بالأعيان بل وإحلالها محل العلاقات السياسية المؤسسية. في حين تقوم مناطق الضواحي بالعكس؛ فهي تفضل التعبئة الهوياتية الفعالة، وتعهد إلى المنظمات ذات الاتجاهات الدينية أو المِسيحانية، بل وإلي مجموعة من الشبكات شبه السياسية، بمهمة اجتذاب ولاءات أفرادها.

إن التعارض بين مجتمعات الحقول ومجتمعات المدن قوي بما فيه الكفاية، وهو في غير صالح الأولى التي لا تجد في الحداثة السياسية المستورَدة أية جاذبية ولا أي سبب يدعوها للتآلف معها. وفي مقابل فرضية التهجين تقع فرضية الغيرية الكاملة التي تسميها المؤلفات حديثة العهد "المجتمع الثنائي(٢٢)". ومع ذلك تستحق هذه الفكرة بعض التفصيل: من الصعب المجادلة بأن الفضاءات الريفية في أفريقيا وأيضًا في جنوب آسيا وفي شرقها أو في الشرق الأوسط، تمتلك موارد اجتماعية كافية لكي تنشد التنظيم الذاتي، وتقاوم اجتذاب الدولة لفلاحيها، وتواجهها بنظام سياسي خاص، لكن إنكار وجود أي اتصال بين الحيزين سيكون تفسيرا

مضللًا وسطحيًا. ففي مواجهة الدولة، يعتبر المجتمع الريفي نفسه، بصفة براغماتية، خارج الدولة. ترفض التعاونيات الزراعية في زيمبابوي بعناد وصاية المركز السياسي، من غير أن تمتنع عن الحصول على المساعدات المادية أو التقنية الواردة منه. وبالمثل يتقن الفلاح بمنطقة كازاماس [بالسنغال] مقاومة إقامة إدارة محلية، من غير أن يهمل المنافع التي نجحت في إدخالها بواسطة الهياكل الاجتماعية التقليدية[٢٣]. ويمكن للفرد الذي يتصرف بمفرده أن يذهب إلى حد التماس علاقات زبونية لكي يوفّق بين اشتراكه في مجتمع مصغر، محلي ومستقل، وبين رغبته في الحصول على ميزة فردية. لجهة الدولة، فإنها لم تعترف بهزيمتها: فإلى جانب الجسر الذي تمنحه لها الرِّعاية، فقد أمكنها أن تسعى، هنا وهناك، إلى تعويض قدراتها الضعيفة على التغلغل، عن طريق محاولة إعادة تكوين النظام الاجتماعي المحلي. وكان النجاح متفاوتًا: إذ إن الأمثلة التي توضح شلل السلطة السياسية في مواجهة المجتمع الريفي عديدة بدءًا من الثورة الزراعية شبه الفاشلة التي حاولها نهرو في الهند، إلى المثال الخاص بمشروع الملكيات التعاونية المشتركة للأرض الذي اختلقته حركة الزانو حين كانت تحارب إيان سميث. وأظهرت مشروعات الإصلاح الزراعي التي تقررت بمبادرة من عواهل محافظين (مثل شاه إيران عام ١٩٦٢)، أو تقدميين (مثل عبد الناصر عام ١٩٦١)، الآثار شديدة الضرر التي تحملها: إذ لم

تتمخض هذه الإصلاحات الزراعية عن مولد طبقة جديدة من الفلاحين التي كان يمكنها أن ستكون سندًا جديدًا للنظام؛ بل زادت من عدم المبالاة والريبة لدي فاعلين اجتماعيين خاضعين لتغيرات يمنحها المركز السياسي مستخدمًا أدواتٍ مستعارة، في حالة إيران، من إسرائيل ومن الولايات المتحدة. هكذا تَظهر هذه الإصلاحات كمبادرات سياسية لم تتمكّن من تحطيم سلبية سكان الريف تجاه الدولة، كما لم تتمكن من بناء توليفة بين النظام المستورَد والمجتمع الريفي التقليدي.

وتقوم المساحات الاجتماعية بضواحي المدن التي تتجابه مباشرة مع مظاهر هذا الاستيراد، باستبعاد نفسها من العلاقات السياسية المؤسّسية؛ بل وتقوم خلاف ذلك بإنتاج حركات اجتماعية نشطة وبإحداث حشود هوياتية الطابع. وتحصل التيارات الإحيائية على جزء كبير من قاعدتها الاجتماعية من هذه الضواحي، حتى وإن كانت الانتخابات التشريعية التركية في خريف عام ١٩٩١ قد كشفت أ، حزب الرفاه ذو الميول الإسلامية قد حصل أيضا على نجاحات في المناطق الريفية بوسط وشرقي الأناضول. ومع ذلك فإن التركّز الإحيائي في المدن يتوجه نحو بعدٍ آخر للإقصاء ونحو استخدام سياسي أخر "للمساحات الاجتماعية الفارغة": ففي مقابل الانسحاب نحو الجماعات المصغرة في المناطق الريفية، يتم هنا تبني شرعية-مضادة بنشاط وفاعلية. ويمكن لهذه الشرعية المضادة،

بالإضافة إلى تعبيرها الإحيائي، أن تتخذ شكلا مِسيحانيًا ومتعصبًا، كما يمكنها التشجيع على ازدهار الجماعات الإثنية التي تنزع نحو مصادرة جوهر عملية التسييس لصالحها. وفي جميع هذه النماذج من الحالات، تتجمع المساحات الاجتماعية المعنية تحت وقع التعبئة حول صيغة من الشرعية تتناقض جذريا مع نظام الدولة المستورَدة، لكنها لا تسفر عن اندماج جزئي، ولا على إنتاج برنامج منافس؛ بل على مجرد التأكيد على هوية بديلة. ولا يتم على مستوى الجماعات السياسية ملء "المساحات الاجتماعية الفارغة": فالتسييس الذي يستحوذ عليها لا يحبذ توحيد هياكل السلطة، ولا تهجينها، ولا حتى بناء دولة بديلة.

ومع ذلك ينبغي الحذر وعدم الاكتفاء بتحليل ينتهي إلى تجميد" المساحات الاجتماعية الفارغة " والتسليم باقتصارها على المجتمع الريفي وعلى مجتمع ضواحي المدن. إذ سيكون ذلك بمثابة استخدام الاقتراب التنموي الذي يخلط بين الاغتراب السياسي وبين التخلف الاقتصادي، ويقابل، بطريقة تعسفية، بين قطاع حديث تشاركي وبين قطاع تقليدي لامبالٍ تجاه فكرة المدنية. والحال أن بناء دولة مستورَدة يُحدِث فتورًا في الانتماءات حتى في داخل الطبقات المتوسطة الجديدة، التي مع ذلك يرتبط تكوُّنها وازدهارها مباشرة، بإدخال أدوار اجتماعية حديثة، بل وأيضا بنمو القطاع العام ذاته. إن منطق النيوبطريركية يحافظ على استمرارية

نخبة من كبار الموظفين الحاصلين على مزايا مادية ورمزية عديدة، والتي تطالب دائمًا برفع مستوي استهلاكها، كما يغذِّي في الوقت نفسه جيشًا يزداد قوة، وصغار الموظفين الذين يحصلون على مرتبات ضئيلة وتحدوهم آمال محبَطة بشأن صعودهم داخل فضاءات الحداثة(٢٤). ويحصل الأولون من الدولة، على دور المستورِدين النشطين لنماذج سياسية-إدارية غربية، وذلك لقاء التخلي عن الآخرين؛ الذين ينضمون إلى صغار المثقفين العاطلين، والطلبة القلقين بشأن توظيفهم مستقبلا في احتجاج جذري وفي التعبئة الهوياتية. وبذلك يمكننا تفسير تغلغل الحركات الإحيائية داخل الطبقات، وكذا ذلك الذي يميّز الطوائف المِسيحانية أو الكنائس المستقلة في أمريكا اللاتينية وفي إفريقيا. يتجه قطاع الحداثة إذن نحو التفسُّخ لكي يُتيح المجال بدوره لظهور جيوب فارغة.

المهرب الشعبوي:

تآكل أشكال الدعم الذي يصيب النماذج السياسية المستورَدة ليست مثل حالات فقدان التأييد السياسي. فهو يتبلور في صورة هوية، ويؤدي إلى طلاق عميق بين الحكام والمحكومين؛ ولأنها ترفض الشرعية التي يستند إليها الأولون، فهي تنتج الظروف التي تحرك الاتجاهات الإحيائية التي يسعى من خلالها المحكومون إلى البحث في تاريخهم الخاص أو في

التصورات الأسطورية والمسيحانية، عن منابع لشرعية بديلة. لا يمتلك العواهل في هذا السياق سوي خيارات استراتيجية محدودة هي: إنقاذ سلطتهم بتدعيمها عبر تقوية علاقات الزبونية، وإعداد صيغتهم الخاصة للشرعنة عبر مفردات يفهمها المحكومين.

ويبدو الخيار الأول محفوفًا بالمخاطر أكثر فأكثر: فالنمو الحضري يجعل علاقة الزبونية هشة وضئيلة الفعالية، في حين أن هدم مجتمع الأعيان يستبدل علاقة موالاة قائمة على المودة بعلاقة أخرى باردة وضعيفة النفعية. أما الخيار الثاني فإنه لا يحقق سوي نسبة ضئيلة من التوافق: إذ يبين المثال المغربي والأردني بوضوح، وكذا مثال إيران فيما مضي، أن تغلغل المرجعية التراثية في داخل السياسة التحديثية، لا يكفي لعرقلة ردود الفعل الهوياتية التي يثيرها مشروع استيراد نماذج سياسية غربية. وعلى نفس المنوال، تشير أمثلة أمريكا اللاتينية إلى إن إدخال قواعد الديمقراطية التمثيلية وتبني نظام المنافسة السياسية بقيا عاجزين عن إشراك حقيقي لطبقة متوسطة فاقدة الاتجاه سياسيًا ولطبقة عاملة شديدة الضعف تنظيميًا. إن هاتين الطبقتين تعيشان آثار نفس الاغتراب السياسي الذي يفصلهما عن طبقة حاكمة لا يربطهما بها مسار انقسامات اجتماعية قديمة، ولا حتى نفس الرؤية الرمزية للديمقراطية، ولا التشارك في ابتكار حداثة خاصة. وقد تم تأويل هذه الدروب المسدودة في أحد

الأوقات بأنها مرحلية، وبأنها ستختفي كلما تمت مأسسة النظام الديمقراطي. لكنها لم تبتغ سوي إجبار حكام أمريكا اللاتينية على اختيار استراتيجيات شعبوية مؤقتة؛ تلك الاستراتيجيات التي تعيّن الاستغناء عنها في النهاية.

بيد أن هذه الاستراتيجيات تنتشر بدلا من أن تختفي. فقد اعتمدتها أمريكا اللاتينية كوسيلة دائمة لتنظيم العلاقات بين الحكام والمحكومين؛ كما يدلنا على ذلك عودة البيرونية إلى الأرجنتين، وانتخاب آلان جارسيا ثم البرتو فوجيموري في بيرو، وكذا تعميم الطريقة الشعبوية في تنظيم وتنسيق غالبية الحملات الانتخابية. وبالتوازي، تؤمّن نظم سياسية عدة في أفريقيا وآسيا تعميقا حقيقيا للاستراتيجية الشعبوية: فهنا تبدو ظواهر الاغتراب الثقافي أكثر بروزا عنها في أمريكا اللاتينية حيث لا يتم اعتبار المرجعية الغربية أجنبية إلا بصفة جزئية؛ كما أن التعثر الذي يُثقِل كاهل القدرة على تعبئة الفئات الاجتماعية المقهورة أو المحبَطة، يزداد قوة بسبب الرفض الهوياتي أساساَ، لكل استيرادٍ لنماذجَ واردةٍ من ثقافات أخرى. هكذا تصبح الشعبوية تقنيةَ حكمٍ شبه حتمية، حيث تتيح للعاهل الاندماج من جديد في نسيج شعبي كان قد أقصاه بسبب دوره كمستورِد للدولة.

ارتسم هذا الملاذ لدي عبد الناصر وسانكارا[١١]، ولدي آل بوتو وصدام حسين. ثم اتسع لاحقًا في شرقي أوروبا وفي وسطها كلما كان النظام السوفيتي يتفسخ. وتم تعديل الشعبوية بعد التجارب البيرونية أو الجيتولية، لكن دون قلب أوضاعها كلية؛ فقد ظلت بلا تغيير جوهري حيث يبرز هيكل نظامٍ يحاول فيه الحكام تسيير حكمهم "عن طريق تمجيد منهجي للمرجعية الشعبية[٢٥]". ولم يحدث بها تغيير حقيقي في وظيفتها الأداتية: تمثين المساواة، والإطار القومي؛ وترديد للموضوعات الصادرة عن الخطاب الشعبي؛ واستخدام الخاصيات الثقافية التقليدية بمهارة لغرض ربط الجماهير بالزعيم؛ وضم القطاعات الشعبية في محور استقطاب سياسي وحيد ينكر واقع الصراع .ويعارض قدر الإمكان عمليات التعبئة الهوياتية. وبعبارة أخرى، تفرض الشعبوية نفسها أكثر فأكثر باعتبارها استراتيجية تعويضية: ففي مواجهة كراهية الشعب للدولة المستوردة وتراجع شرعيتها، تسعى الشعبوية إلي تزويد خطاب العاهل وممارسته بحد أدني من القدرة على الاجتذاب وعلى التعبئة.

لقد تكونت الصيغة المؤسِّسة للشعبوية الكلاسيكية عبر إثارة الحمية الوطنية، وشجب الهيمنة والتكتلات. فقد عثر عبد الناصر في توجيه الاتهامات للامبريالية، على الحُجج التي تغذى دوره كخطيب شعبي. ونهلت

---

(١١) حاكم بوركينا فاسو السابق.

انديرا غاندي من استنكارها للنموذجين الروسي والأمريكي معًا ومن إدانتها لأطماعهما، العناصرَ الأكثر فصاحة في خطابها الشعبوي. وأمكن لهذه التوجهات أن تكون ذات معنى لربطها خاصةً، بين الهيمنة الخارجية وبين الركود الداخلي؛ ذلك الربط الذي أتاح أيضًا لزعماء الجيل الأول من الشعبويين هامشًا للمناورة المنطقية: فقد تمكن كبار مستورِدي نموذج الدولة الغربي أن يكونوا في الوقت نفسه الناقدين الأكثر حدة للسيطرة الغربية؛ وفي النهاية تكشّف بأن تلاقي هذين الدورين تحت الراية الشعبوية، ينتج نفعية كبيرة للجميع.

أظهرت التجربة منذ الثمانينيات، ضرورة إعادة تكييف هذه الصيغة. إذ أصبحت الممارسة الشعبوية محفوفة بالمخاطر، بل وحتى متناقضة. فقد أتاح نجاح التعبئة الهوياتية الاستيلاء على أغلبية الحجج الشعبوية؛ وتحولت هذه الحجج من أساليب للحكم إلى ناقلات مؤتمنة للحركات الإحيائية والمسيحانية مما يؤدي إلى مزايدات خطيرة. إن إعادة اكتشاف الهوية يتوافق تماما مع انبعاث تقاليد شعبوية قديمة؛ أدبية كما في أوروبا الشرقية بشكل خاص؛ ودينية؛ في كل مكان تقريبا، بل واجتماعية وسياسية أيضا. وفي الوقت نفسه، يتمخض فشل نموذج الدولة المستورَدة المتزايد عن ازدياد خطورة استخدام الحكام للشعبوية: إذ يضطر هؤلاء الحكام إلى أن يأخذوا على عاتقهم الاحباطات المتولدة عن سير

عمل الدولة ذاته لكي يظلوا منطقيين مع هذه الصيغة؛ ويجب على العاهل أن يخاطر بتنسيق الانتقادات الموجهة إلى جهازه الحاكم لكي يكتسب شرعية أفضل. وأخيرًا يوجد ظرف آخر يزيد من خطورة الحالة؛ إذ يجب من الآن فصاعدًا، التخفيف من إثارة الحمية القومية وحقوق الشعب لأجل مراعاة سياسات الإصلاح المطلوبة من صندوق النقد والبنك الدوليين؛ ويجب أيضا أن تنسجم مبادئ الاستهلاك والمساواة مع الاهتمام بدقة الميزانية؛ ويجب الانتباه لمراقبة مفهوم الاستقلال ذاته حتى لا يحدث تعارض مع السعي البراغماتي للحصول على المساعدة الأجنبية.

في ظل هذه الشروط، يتكشف بأن المهرَب الشعبوي أقل فاعلية بشكل أكيد تمامًا، لكنه ضروري أكثر من أي وقت مضي. وتبرز الشعبوية - الجديدة التي تبدو بأنها تستغل تناقضاتها الخاصة لتنهل منها الجزء الأكبر من وسائل النجاح. وتشير الحياة السياسية في أمريكا اللاتينية إلى أن الشعبوية-الجديدة تلوذ أساسًا بالمواقع الانتخابية كما لو كان الغرض هو السماح للمرشح بأن يُرَسْمِل أثمانا سيُدعى إلى إنفاقه فيما بعد. وجه كارلوس منعم في الأرجنتين وألبرت فوجيموري في بيرو حملتيهما الانتخابية نحو الموضوعات الشعبوية حين انبرى كل منهما الدفاع عن المحرومين وعن المرجعيات الهوياتية؛ مع إثارة الرموز البيرونية لدي الأول

واللجوء إلى الرؤى المسيحانية لدي الثاني. وبعد وصولهما إلى الحكم انغمس كلاهما بشدة في الليبرالية الاقتصادية على أصولها: ففي مارس ١٩٩١، طرح دومينجو كاڤاللو خطة "تحويل الاقتصاد الأرجنتيني نحو الدولار"، وشرع في حركة خصخصة واسعة النطاق، في حين كان رئيس بيرو قد نظم، يوم ٨ أغسطس ١٩٩٠،"الصدمة الفوچوية" التي استلهمت نفس المبادىء. وفي الحالتين تم انقاذ المعادلة الشعبوية بطريقة خطرة؛ إذ اعتمد فوجيموري على التشهير الصاخب بفساد سلفه آلان جارسيا وثلاثة آلاف من معاونيه، في حين صمم كارلوس منعم على إعلان "الحرب ضد الفساد" عندما تبين تورط العديد من مقربينه في أنشطة غير مشروعة. وتصبح المناورة غير مأمونة: فالضمانة الشعبوية لا تستمر إلا بانتقاد النظام النيوبطريركي: بعبارة أخري، لا يمكن تعبئة هذه الصيغة إلا بنقضها لبعض نتائج النظام الذي يُفترض بأنها تُشرعنه. فهي، على المدى القصير، تخدم العاهل على حساب بطانته والمحيطين به، لكنها تعمل أيضًا على تفكِيك جزء من علاقات السلطة التي يستند عليها[٢٦].

وهنا تصبح الشعبوية صيغة يمتزج فيها الغموض مع الآمال النهائية للتعبئة. وتتحول من خطاب بسيط ومترابط إلى بلاغة لفظية تتذبذب بين خطاب زخرفي مألوف وهروب حقيقي للأمام. وتسعي الشعبوية بصفة عامة نحو التوفيق بين إجراءات اقتصادية مكروهة شعبيا أو لتحرير

الاقتصاد، وبين التلاعب برموز اجتماعية تخص عامة الشعب ومحرومة من أي تأثير حقيقي على صناعة السياسات العامة: ففي أعقاب الشعبوية السياسية لدى بورقيبة وبومدين والشاذلي؛ خلال السنوات الأولى من رئاسته، انتقلت تونس والجزائر إلى شعبوية خطابية لغرض تنظيم اللجوء إلى سياسات الإصلاح الهيكلي وخصخصة المشروعات والائتمان ورفع أسعار المواد الغذائية الأساسية. كما يستخدم التضامن في أماكن عديدة ومتنوعة باعتباره الغطاء الرسمي للإخفاقات الاقتصادية التي تصيب مصداقية الدولة مباشرة. هكذا طرحت كورازون أكينو، في سياق اجتماعي اقتصادي غير مؤاتٍ، حركتها المسماة "كابسج" التي تعني حرفيا "متأبطون"؛ لتضع في مواجهة التعبئة الاحتجاجية، تعاضدًا يخترق الطبقات [٢٧]. أو ما حدث أيضا عند تغيير الاتجاه الاقتصادي الذي تقرر في بوركينا فاسو في نهاية ١٩٨٥ بقصد تحرير الاستثمارات وتقليص الإعانات الاجتماعية: فالخطاب الثوري الذي اصطبغ بالصراع بين الطبقات، أعقبته فصاحة كلامية وأخلاقية هدفها إخفاء التناقضات الاجتماعية[٢٨]. لكن لا يجب مع ذلك إهمال هذه الشعوبية الزخرفية؛ فهي تمثل الفرصة الأخيرة لشرعنة حكومات لا تستطيع الاعتماد على تشارك في المعاني يمكنه اجتذاب القطاعات الشعبية؛ ولا على أداء دولة تعاني من تراجع قدراتها الوظيفية؛ ولا على المفعول التعبوي لتنفيذ برنامج

تعرقله بشدة قسوة التبعية من جهة، وانتكاس الإيديولوجيات الكبيرة المستورَدة من الغرب من جهة ثانية. وتظل إثارة حماس الشعب العربي أو الهندي أو الشعب الإفريقي، هي القوة الأخيرة الموجِّهة للتعبئة، وذلك حينما تفقد طبعات الاشتراكية والقومية "العالمثالثية" قدراتها على الجذب، وحينما يصبح الجدل الوحيد الذي يبرز فوق أنقاضها هو جدل المواجهة بين النهوض الهوياتي وبين إيديولوجية الحداثة المستورَدة. وتصبح الحِلْية الشعبوية ساترًا يحجب هذا الانقسام المزيل للشرعية، وفي الوقت نفسه، مصدرًا وحيدًا لإنتاج الرموز التي تُنسِّق كلام الرئيس، وصورته، وأبويته، وأصالته القومية، وصفته كمحامٍ عن المحرومين. على هذا النحو أدرك حبيب بورقيبة في يناير ١٩٨٤، وفهم فتن الجوع التي اندلعت في تونس والتي سخرت علنًا من رئيس الوزراء مزالي.

ويتم احتواء هذه الشعبوية الزخرفية في كل مكان بحيث لا تستطيع التأثير في صرامة السياسات العامة ولا في توجيه السياسات الخارجية: وتجعل هذه الواقعية الجديدة، كما يرى جي هيرميه Guy Hermet [٢٩]، من الزعيم الشعبوي "محطِّم الأوهام". لكن هذه الوظيفة تحيط بها المخاطر طالما أنها تحرم الممارسة السياسية التي تحث عليها من المنافع التي كانت تحملها فيما مضي. ويندفع العاهل في هذا النمط من الشعبوية نحو حالة من الهروب إلى الأمام: إذ تدفعه رغبته في إخلاء خطابه من أي إكراه إلى

التخلي عن مشروع التوفيق بين وظيفته كمحام الشعب وبين اتخاذ سياسة تقشفية. وحينئذ تنتهي مرجعية الشعب والمحرومين، وإثارة القيم الوطنية، والدعوة إلى المساواة، إلى إدراج جوهر ممارسته الشعبوية في داخل النظام الدولي. ويُحْوِر الزعيم استراتيجيته التعبوية حول إدانة نظام الهيمنة العالمي الذي ينفيه ويُبعِده عن الأمم وذلك على غرار القذافي أو صدام حسين: ويصبح الوصول إلى أقصي التطرف أكثر حدة لأن هذه الشعبوية الجديدة، الخالصة والمتشددة، لم تعد تندرج في نظام دولي ثنائي الأقطاب وتنافسي، مثلما كانت الحال زمن باندونج وحركة عدم الانحياز. فقد كانت الشعبوية الدبلوماسية وقتذاك تستند إلى مشروعية رفضها لاختيار الانضمام لأحد الأقطاب، وإلى استراتيجية تشاركية تستهدف تقديم مقترحات مضادة. بينما تنشأ الشعبوية الراديكالية بوضوح شديد، عبر نمط الإدارة الداخلية لردود الأفعال المضادة للتبعية. وهي بذلك تفرض نفسها كمثل علاج بالصدمات يخاطر بالتدويل.

نصيب الابتكار:

إن التعبئة الهوياتية، والانكفاء على الهويات الخصوصية، والقصور في المواطنة، وتكاثر المساحات الاجتماعية الفارغة، مثلها مثل الاستعراض الشعبوي تماما، لا تنتج الفوضى فقط. يمكن القول بأنها تلقي

الضوء على"انحراف" الممارسات الاستيرادية نحو مناهج تثبت تناقضاتها: فحيث يؤكِّد المنتَج المستورَد على كونيته، يعمل على تنشيط الخصوصيات أكثر فأكثر، وحيث ينشد بناء نظام سياسي احتكاري، يزيد من تشتت المساحات الاجتماعية، وحيث يبتغي أن يكون عقلانيا-قانونيًا، يحبذ إدارة الدولة وفق نمط نيوبطريركي. وعلى هذا لا يكون للفوضى معنى إلا حين يتعلق الأمر بالنموذج المُبتَغَى وبالتوليفات المرجوَّة. لكن هل تسمح هذه الفوضى بظهور مواقع للابتكار، وبروز مواضع يكون فيها فشل الدولة واضحًا بما يكفي لولادة نظام سياسي جديد يكون نقطة الانطلاق نحو مغامرة أخرى؟ يمكننا افتراض وجود اثنين من هذه الأماكن يقعان في فجوات الدولة العاجزة وهما: **المجتمع المحلي**، و**الشبكات الاجتماعية غير السياسية**.

كان للمجتمع المحلي على الدوام حُظوة لدي الإحيائيين. تجعل الحركات الهندوكية من اللامركزية ومن العودة إلى القرية عنصرا رئيسيا من مسلَّماتها. "البانشياتي-راج"، وهو نظام حكم يسند إدارة القرية إلى مجلس يضم خمسة من كبار السن، يربط برنامج حركة الراشتريا بتقليد قديم كان المهاتما غاندي ذاته قد استخدامه، كما لو كان الأمر يتعلق بإحداث توازن في تغريب النظام السياسي الهندي. ونعثر على هذا الإعلاء من شأن القرية في كل مكان يتم فيه شجب الدولة الغربية [٣٠]. ومن الأمور الكاشفة

أن الفكر الشعبوي جعل من هذا الموضوع حجة رئيسية لاحتجاج الدول الجديدة التي تكونت في البلقان عقب تمزق السلطة العثمانية خلال القرن التاسع عشر: فقد انتقد اليوناني إيون دراجوميس Ion Dragoumis الدولة البيروقراطية الجديدة ودعا إلى إقامة نظام سياسي إداري مؤسَّس على الجماعة المحلية؛ وجعل الصرب المحبين للسلاف، المؤسسات السلافية "الطبيعية" مقابلا للنفوذ الغربي؛ وندد الكتّاب الشعبويون البُلغار بفساد البيروقراطية وعزوه إلى تدهور الحياة في القرية؛ كما أن الشاعر الروماني إمينسكو وضع الأمة الحقيقية في المجتمع الفلاحي في حين ميَّز زميله قسطنطين ستيري Constantin Stere المجتمع الصناعي الغربي عن رومانيا، التي يجب عليها الاحتفاظ بقاعدة لا مركزية وزراعية محض لكي تحمي شخصيتها الخاصة [٣١].

هذا النمط من المحلية، المتسم بالرفض وبالرومانسية معا، يعبِّر عن نفسه من خلال نقد القذافي للمجتمع الحضري ودعوته إلى الحياة البدوية، بقدر ما يتضح أيضًا عبر ذيوع صيت المجتمع الريفي في أمريكا اللاتينية الذي تصنعه الحركات التي تعبِّئ ضد الدولة باسم المسيحانية أو الثورة. خلف هذا التنوع في الأداء، لا يستطيع هذا الاحتفاء بالمجتمع المحلي إخفاء غموض برنامجه. فمن الوهلة الأولى تتغلب خاصيته الحالمة على قدرته الابتكارية بوضوح. فضلا عن أن النجاح الذي يحققه الفاعلون

الاحتجاجيون داخل النسيج الحضري يخفف كثيرا من مرجعية المجتمع الريفي، ويُفضّل بدلًا منه المفهوم الجماعاتي للعودة إلى الحياة المحلية: أن الحركات الهندوكية والحركات الإسلامية تمامًا مثل الطوائف المِسيحانية تحتفي، من خلال مجهوداتها للتعبئة وأنشطتها اليومية، بالتكافل بين الجماعات الصغيرة، وبالتعاضد بين الأحياء كما تحتفي بفضائل الاستقلال الذاتي.

هكذا يتم الانزلاق، بفعل الممارسة، من محلية تُعلي من شأن العودة إلى الأرض إلى صيغة سياسية أكثر، ترفع من قيمة مبدأ الاستقلال المحلي للفاعلين الاجتماعيين. وتستهدَف مسلمتا المركزية واحتكار العنف الجسدي الشرعي بالإدانة من جانب رافضي الدولة المستورَدة أكثر من إدانتهم للمجتمع الصناعي في ذاته والحداثة في ذاتها، إذ يتضاءل الهجوم عليهما شيئًا فشيئًا. وتبدو الحجة منطقية جدًا على المستوي الاستراتيجي حيث تركز على ثلاث ملاحظات: الأولى، إن الدولة المستورَدة قد تكونت، على عكس الدول الغربية، من أعلي، وخارج أية مساومة مع مجتمع الأطراف. ثم، يعود فشل الدولة المستورَدة إلى حد كبير إلى صعوبة تغلغلها في المجتمع المحلي والتغلب على المقاومات الجماعاتية التي تعارضها. والملاحظة الأخيرة هي ان التعبئة الاحتجاجية تكون أكثر فاعلية خاصة أنها تتغذي بدورها على توكيد تطلعات الأفراد للاندماج في

جماعات صغيرة.يتعلق الأمر بعناصر عديدة تجعل من مرجعية المحلي أساسا لاستراتيجية سياسية مأمونة على نحو خاص.

ومع ذلك ليست قيمة هذا المرجعية ذرائعية فحسب، ويمكنها أن تكون حاملة للابتكار. فالدولة المستورَدة لم تُخضع فضاءات الأطراف إلا صوريا. وقد اضطرت الإدارة الاستعمارية ذاتها لا إلى احترام استقلاليتها فحسب، لكنها استطاعت في غالبية الأوقات الاستناد إليها، أو على الأقل التآلف معها. ولم تعمل النظم السياسية السابقة للحداثة على إنهاء وجودها في أي مكان، مثلما فعلت الدولة الغربية بعنف وصرامة منذ عصر النهضة. كانت الإمبراطورية العثمانية تعترف للأعيان وحتى لولاتها الخاصين باستقلالية لم يستمتع بها المآمير ومديرو المديريات والنظار إطلاقا. وحدث الشيء نفسه في الإمبراطورية الفارسية والصفوية والقچارية، وفي الهند في زمن الراچات، وحتى في الإمبراطورية الصينية حيث كان كبار الموظفين والنبلاء يتقاسمون الإدارة الفعلية للمجتمع المحلي. وفي العالم العربي تكوَّنت النظم السياسية التقليدية انطلاقا من تركيبية متشابكة تضم سلطة مركزية ذات مؤسسات إلى حد ما ومجموعة من القبائل والجماعات المستقلة ذاتيًا[٣٦]. ولم يكن التعايش بين نظام قبلي مجزأ وبين مؤسسة السلطنة أمرًا نادرًا، وهو الأمر الذي يوضحه المثال الكردي الذي ظل حتى نهاية القرن التاسع عشر يجمع في انسجام بين

الاحترام الشديد لاستقلال الجماعات المجزأة، وبين شرعية سلطة العاهل التي لم تكن موضع شجب إطلاقا.

لم تتقلص هذه الإمكانات إطلاقًا: فحين ألغت الإمبراطورية العثمانية سلطة الأمراء الأكراد لكي تُكمل بناء السلطنة كدولة مركزية حديثة، أخذ الشيوخ الذين كانوا على رأس الجمعيات الدينية مواقعهم بسهولة، وبذلك أداموا هياكل الاستقلال الذاتي المحلي بعيدًا عن هدمها المؤسسي[٣٣]. وعلى نفس المنوال، يحيي فشل الاندماج في الدولة-القومية في أفريقيا جنوبي الصحراء من جديد دور أعيان القرى لكي يجعل منهم على الأقل وكلاء لا غني عنهم لتنشيط السياسات العامة، بل وفي أكثر الأحيان، أصحاب سلطة سياسية مستقلة بحق. كما تكشف نزاعات سياسية عديدة للغاية، داخلية أو خارجية، ومن بين أكثرها عنفا، عن الآثار المفجعة لمشروعات سياسية تقوم على نفي استقلال المحليات. وتسري هذه الملاحظة على غالبية الحروب الأهلية في أفريقيا. فخلف الحرب الأهلية التي تمزق الصومال، ترتسم الشخصية العصية لعشائر الشمال والجنوب؛ إذ تتجسد كل عشيرة منها في حزب سياسي مختلف وتلعب دورًا خاصا بقصد محافظتها على استقلاليتها. فقد عملت عشيرة الهَوايا التي تشكل قاعدة حزب مؤتمر الصومال الموحَّد بعد سقوط سياد بري (المنتمي هو نفسه إلى عشيرة المِرهان)، على إثبات نفسها بالدفاع عن فكرة مؤتمر وطني في

المسرح السياسي الرسمي؛ في مواجهة الموقف المعارض لكل من عشيرة ماچرتينا المحتشدة في جبهة الخلاص الديمقراطي، وعشيرة الأوجودين المنضمة إلى الحركة الوطنية الصومالية موقفًا معارضًا[٣٤]...

وتُظهر هذه الأمثلة حقيقة التَشعُّب الذي يُفرِّق الدول الأوروبية عن الدولة المستورَدة: فقد تم بناء الأولى على حساب إضعاف منابع المجتمع المحلي، في حين تكونت الثانية خارج المجتمع المحلي. وقد أوضح التاريخ الغربي الفارق بين بلدان مثل إنجلترا حيث لم ينهزم فيها المجتمع المحلي إلا في مواضع ضئيلة ولذلك ظل بناء الدولة فيها ضعيفا؛ وبين بلدان أخري كانت أزمة سلطة السادة الإقطاعيين الطرفية فيها على العكس، حادة بما يكفي بحيث سمحت بإعادة بسط النظام السياسي. في الحالة الأخيرة هذه، استغلت الدولة أشكال المقاومة في الأطراف حين كانت ترد عليها في كل مرة، في معركة غير متساوية، عبر إنتاج مؤسسات جديدة أثْرتْها وخلقت حالات تبعية وطلبات للحماية في المجتمع المحلي. هذه المناورة غير قابلة للتصدير لأن توازن القوى ليس بأي حال هو ذاته. وفي هذه الحالة تكون الضغوط القادمة من الأطراف مُحَمَّلة بإعادة توزيع ضخم للاختصاصات وبفرص للابتكار.

لكن العائق مزدوج. إذ أن هذه الضغوط نحو المحلية القابلة للاندماج بسهولة في عمليات الاحتجاج، تنجر بسهولة نحو الخطابات المنبرية

التي تبعدها عن منطق الابتكار، لذلك تكبح في موقف سلبي تمامًا حين تستأثر بها الجماعات الدينية في تركيا أو في السنغال، أو الحركات المسيحانية في أمريكا الأنديزية، أو بواسطة هياكل الأعيان في أفريقيا السوداء. تنهل الرؤى المحلية التي تُستخدم أحيانا في تمجيد "العصر الذهبي" القديم، أو أسطورة "البدائي الصالح"، بازدياد من من التراث بحيث تكون محملة بالابتكار تلقائيا. ومع ذلك يقوم المجتمع المحلي في كل مكان تقريبا باكتناز موردين هامين: إذ يؤدي فشل الدولة وسياسات التنمية في القمة إلى التخلي عن مبادرات عديدة للمساحات الاجتماعية المحلية من أجل تنشيط سياسات زراعية أو صحية، وإقامة فروع لمنظمات غير حكومية، وإنشاء تعاونيات أو شبكات ادخار. بالإضافة إلى أنه في مواجهة الجمود المؤسسي في الدولة المستورَدة، يمكن للمجتمع المحلي الانتفاع من مرونته لتحديد طرق جديدة للمشاركة السياسية للأفراد: إن السعي المحموم إلى ديمقراطية محلية قبل أن تكون قومية، وترتكز على انتماء المحكومين انتماءا حقيقيا بدلا من مواطنة جبرية أو مصطنعة، يمثل فكرة رئيسية تستحوذ على المثقفين الأفريقيين والشرق أوسطيين والأمريكيين اللاتينيين. كما يبدو أن حل التوترات المتعلقة بالهوية التي لا تخضع، في أغلب الأحيان، للأقلمة، يمتزج إلى حد كبير مع إعادة تنظيم استقلال المحليات: هذا هو على أي حال الاقتراح الذي يطرحه، في أكثر الأحيان، المثقفون

والزعماء الأكراد الذين يأملون بذلك التوفيق بين الحاجة للتأكيد على الهوية والصعوبات التي يثيرها بناء دولة كردية مستقلة وذات سيادة.

ويمكن اعتبار ازدهار الشبكات الترابطية كناقل للابتكار أيضا [٣٥]. ما من شك أن ضعف فعالية الدولة المستورَدة يؤدي إلى تكوين أو تنشيط أشكال التضامن الاجتماعية التي تفلت من الوصاية السياسية. وقد تأكدت هذه الظاهرة في البداية في فجوات الدولة ذاتها في المواضع التي لم تستطع الوصول إليها أو السيطرة عليها تماما: على نحو شبكات الجوامع في إيران، والعلماء في اندونيسيا، والجمعيات الدينية في المغرب والسنغال وفي السودان أو تركيا. ومثل الكنائس والحركات المسيحية في كينيا أو بوروندي بل وأيضًا في الفلبين؛ والأديرة والشبكات الترابطية البوذية في بورما أو في فيتنام. ومن جهة أخرى، لا يحتكر الديني هذا الاستثمار للفجوات: إذ إن الاستقلالية التي يتمتع بها القطاع الريفي في عدد من المجتمعات النامية يضفي على جمعيات المزارعين قدرة شديدة لتنظيم المخالطة الاجتماعية في البيئة الزراعية. يحدث هذا مثلًا في كينيا وفي زيمبابوي أيضا، حيث نجح هذا النمط من الجمعيات في تحدي السياسة الزراعية التي وضعتها الدولة، وفي أن تضع بطريقة مستقلة أسسا للتعاون المباشر بين السود والبيض.

في هذا المستوي ينزع منطق السلطوية والنيوبطريركية ذاته نحو قلب اتجاهه. يواجه الفاعلون الاجتماعيون في الواقع خيارًا يمكن أن ينجح في

تحطيم الدائرة المغلقة التي يمكن أن تزعزع استقرار الدولة القائمة. ففي ظل مثل هذا المنطق، يمر الحصول على السلطة وعلى الثروة في الواقع عبر استراتيجية تعاون مع النظام السياسي-الإداري: ذلك إن التمايز عن الدولة وخلق مجتمع مدني، يمثلان أهدافا غالية الكلفة وغير مثمرة طالما أن الدولة تسيطر على المنافذ الرئيسية للثروة. وفي ظل هذه الإمكانيات، تكون فرص ظهور برجوازية اقتصادية مستقلة ضعيفة، في حين يبدو بأن ظهور برجوازية الدولة يتوافق مع المنافع التي يمكن أن يتصورها، بطريقة عقلانية، كل فرد من أفراد هذه البرجوازية. والحال أن مثل هذا التقدير ليس عامًا، وقد يبدو بأنه قابل للمناقشة. فقد رأينا من قبل بأنه لا يشمل "الفاعلين في الفجوات" الذين، على غرار المنظمات الدينية أو القروية، يجدون مصلحتهم الكاملة في تطبيق استراتيجية تمايز يمكنهم تحويل منافعها المتنامية إلى رأس مال يستخدمونه لاحقًا. ومن ناحية أخري، تجازف هذه الاستراتيجية بتراجع قدرتها على استمالة الفاعلين الاجتماعيين القادرين على بناء استقلاليتهم عبر مراكمة موارد خاصة يحصلون عليها سواءً بفضل قدراتهم المنبرية، أو بفضل اندراجهم في الشبكات الدولية، أو من الاثنين معا في اغلب الأحوال. ينطبق هذا على روابط الصحفيين والقانونيين في العديد من الدول الأفريقية السوداء الناطقة بالإنجليزية، وبالنسبة للعمل الذي تقوم به رابطة المحامين في نيجيريا للاعتراض على

تقديم السياسيين المتهمين بالفساد إلى السلطات القضائية العسكرية[٣٦]. كما ينطبق على الدور الذي أضطلع به اتحاد الكتّاب في الصراع ضد نظام الشاه خلال السنوات السابقة للثورة الإسلامية، أو أيضا المنظمات الطلابية في مصر والمغرب، بل والنقابات مثل نقابة عمال المناجم في زامبيا. وأخيرا تؤدي النتائج المُخَيِّبة التي تكابدها الدولة المستورَدة، إلى دفعها أكثر فأكثر نحو التخلي عن التزاماتها وإلي تفسُّخ القطاع العام، مما يحرر مناطق جديدة للمخالطة الاجتماعية. وخارج نطاق الآثار الاقتصادية لهذه العملية، تظهر النتائج الاجتماعية-السياسية التي تخلّفها في أماكن شديدة التباين مثل المغرب وشبه القارة الهندية، حيث تؤدي إلى هدم حقيقي للبيروقراطية، مما يعني عدم جدوى الالتفاف حول الدولة والحصول على تواطؤ موظفيها: وعلى هذا فإن الاستراتيجية النيوبطريركية القائمة على انصهار الفاعلين الاجتماعيين في الحيز السياسي، تتعرض للاتهام إلى درجة أنها تُولّد اتجاهات تدعو لتجنبها وللاحتراز منها، بحيث يمكن أن تنفتح على تكوين مجتمعات مدنية. ولا جدال بأن الخصخصة، ومنح المشروعات استقلاليتها، وتنشيط أسواق المال مثل سوق الدار البيضاء وتنمية وحدات الادخار، تسير كلها في هذا الاتجاه.

ومع ذلك فإن تضافر جميع هذه المعطيات لا ينفتح بوضوح على تشكيل مجتمع مدني. إذ تظل شبكات التضامن الأفقية انتقائية ولا تعني

سوي عدد محدود من الفاعلين الاجتماعيين، في حين يجد آخرون مصلحتهم في دوام أشكال التضامن بين الجماعات الصغيرة. أكثر من ذلك، يمثل ازدهار التعبئة الهوياتية، التي رأينا أنها تفرض نفسها عادة باعتبارها امتدادا لتصرفات الاغتراب تجاه الدولة، عقبةً واضحة، والأرجح بأنها مستديمة، أمام إقامة مجتمع مدني مُنَسَّق. يواجه نجاح الحركة التشاركية الفلاحية في زيمبابوي قيدين يحدانه: الأول، حين يتكون أساسًا في إطار القرية المفضل حيث يتحد مع أشكال التضامن بين الجماعات الصغيرة. والثاني، حين يظل خاضعا لسطوة الانشقاق العرقي بين قبيلتي الشونة وندبل، على المستوي الوطني. وعلى المنوال نفسه، تدخل الشبكة التشاركية التي تضم بعض المهن الحرة في نيجيريا، في تآلف مع حركات تضامن عرقية وحركات هوية دينية؛ مما قد يفضي إلى عمليات تعبئة من النمط المِسيحاني. يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من التنسيق لا يُفضي إلى زوال المساحات الاجتماعية الفارغة، بل إلى ملئها بالحركات التي لا تتطلع، إلا بصفة عارضة، إلى الاندماج في مجتمع مدني لا تكون سوي مكونًا من بين مكوِّناته الأخرى. وليس لدي المنظمات الدينية الإحيائية ولا الطوائف المسيحانية استعداد لقبول هذا الامتهان الذي يتساوى مع ذوبانها فيما يصنع خصوصيتها؛ هنا يبرز الاغتراب الثقافي الذي يُنشِّط العقبات الرئيسية أمام تكوين المجتمع المدني، ويجعل من غير المحتمل بناء اقتصاد السوق على أنقاض النظام النيوبطريركي. وكان من

الممكن أن يؤدي مثل هذا الانقلاب الاقتصادي إلى فتح طريق آخر يفضي إلى مجتمع مدني منسّق ومتمايز: يكشف الانتشار المتواصل للاقتصاد غير الرسمي في إفريقيا وفي آسيا أو في أمريكا اللاتينية، وانحصار القطاعات الريفية، وفشل مسار فردنة العلاقات الاجتماعية المتكرر، عن ضعف احتمالات حدوث وتعميم عملية تمايز مشابهة لتلك التي رسّخت نموذج اقتصاد السوق الغربي.

وإذا كان الابتكار لا يحدث من خلال ظهور مجتمع مدني مستقل، فيمكن تصوره على أساس مزيج من الأفعال التعبوية المختلفة السابقة. ويمكن أن يكون المكوّن المحلي والمكوّن التشاركي محمَّلا بالابتكار طالما أنها تمثّل أماكن يجد الفرد نفسه فيها خاضعا لسيطرة سياسية متدنية ولأقصي متطلبات التجديد في آن واحد: في الواقع، إن الدولة لا تهتم إلا بقدر ضئيل بالقرى وبالشبكات التي تضطر للعمل بطريقة عاجلة لأجل مواجهة الاحتياجات اليومية. وفي هذا الاتجاه، يكشف بُعد المركز السياسي وعجزه، عن دور وظيفي لانهما يدفعان إلى التعجيل في تنفيذ عملية معالجة الأمور بطريقة مستقلة. وفي أسوأ الفروض، فإن مجرد البقاء والدوام هو ابتكار فعلي؛ إذ أن ذلك يستلزم عملية تكيُّف معقدة، كما يتطلب، بصفة خاصة، انتهاكًا متعمَّدًا للقواعد العامة التي يصدرها المركز والتي لا يمكن تجاهلها تمامًا.

في الواقع، تكمن الصعوبة في محاولة تجميع هذه الابتكارات الصغيرة في نموذج مترابط للابتكار السياسي، وفي الانتقال من التجديد اليومي إلى طوبيا يمكنها التعبئة على مستوي المجتمع بأكمله. وتصبح هذه العملية أكثر تعقيدا حين يتجه نمو المحلية نحو "عزل" أشكال الابتكار. وليس لدى الفاعلين الاجتماعيين المحملين بالتجديد في النشاط اليومي أية مصلحة استراتيجية في تعميم هذه الابتكارات. هكذا يتم ترك إنتاج الطوبيا للمنظمات التي تتخذ من شجب الاغتراب طابعا رئيسيا لعملها السياسي. لينتقل بذلك في اتجاه موضع - الدولة القومية أو العبر قومية- لا يعطي أهمية للابتكار. هذا فضلا عن أن المتطلبات الاستراتيجية الخاصة بالفاعل الجماعي الذي يأخذ إنتاج الطوبيا على عاتقه، تبعده عن مهمة التجديد الاجتماعي-السياسي بثلاثة طرق: أولًا، بما أنه يقوم بالتعبئة استنادًا إلى الهوية، فإن مصلحته التامة تكمن في بناء خطابه على تمجيد تراث يتحدى التاريخ والتغيير الاجتماعي. ثانيا، وحيث أنه يجب أن يكون مخترقًا للطبقات وقائما على الإجماع، فانه ينبغي ألا يواجه عقبة وضع برنامج شديد التحدي وقوي الإلزام. ثالثا، وطالما أنه يشجب النتائج المشئومة لنظام غربي مستورَد، فإنه يسعى إلى الحصول على أقصي مكاسب عبر مزج خطابه المعياري والتعبوي، بالنبرة المنبرية. ومثلما يؤكد عبد القادر زغل بشأن تونس، فإن نجاح الحركة الإسلامية لدي الشباب يعود إلى

قدرتها على طرح مشكلة المظالم الاجتماعية ومشكلة الهوية الثقافية معا[٣٧]. ونجد هذه العوامل ذاتها لدي جميع الحركات الهوياتية، وهي التي تُبعد هذه الحركات عن النهج الحزبي التقليدي الذي نعرفه عبر الأنماط المألوفة في علم السياسة.

وعلى هذا فمن الصعب ربط الخطاب المنبثق بإشكالية للتجديد، لاسيما وأنه يتوحد مع استخدام خطاب أخلاقي يتحلى بجميع الفضائل المنشودة: فهو خطاب معياري، يشجب النظام المستورَد ويزيل الشرعية عنه، كما يُعلي من شأن الهوية. إنه خطاب إجماعي، غامض وغير محدد في مواجهة التحديات الواقعية لكي يكون مقبولا من الجميع. الواقع أنه يسمح بتوحيد جميع المطالب الاجتماعية الموجّهة إلى دولة يتم التوجس منها ورفضها دون اهتمام بما يجب أن يكون عليه موقفها. ويتم الحكم على المجتمع من خلال مِصْفَاة غير مُلزِمة؛ هي مصفاة الأخلاق الصارمة التي تخلي عنها فاعلون فاسدون: لكن لا معلومات عما يجب أن تكون عليه الدولة.

في الواقع يمكن الافتراض أن مسألة الحداثة تُشقّ هذه المنظمات أكثر مما تُوحِّدها. فإذا كانت الإسلامية تبتغي أن تكون إحيائية أكثر منها تمامية وتطرح فرضية حداثة تتوافق مع الوحي ومع التراث، فالجدل مستمر حول المعنى الذي يجب أن نعطيه لهذا التوافق. وفي حين كانت

المجادلة في القرن الماضي بشأن مسألة خلق القرآن، تجابه بين أولئك الذين كانوا يعتقدون في قابلية كلام الله للتكيُّف مع التاريخ، وبين أولئك الذين رفضوا حتى التفكير في الأمر، فإن العصر الراهن يشق الإسلاميين حول المكانة التي يلزم منحها لفكرة المجتمع الحديث وللمشروعات المصاحبة له. على هذا النحو، تجمع جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية حول بن حاج، السلفيين الذين يُعطون الأولوية لتمجيد التراث؛ في حين يناضل تيار الجزأرة الملتف حول حشّاني (المهندس البتروكيميائي)، أجل ثورة جزائرية حقيقية محمَّلة بنظام اجتماعي، وطني، حديث، وأكثر عدالة. وكان التعارض نفسه يميِّز بين الخوميني والطلقاني في إيران، كما لو كان كل احتجاج هوياتي، خارج نطاق إمكانية تعبيره عن نموذج مثالي للدولة، إنما ينُصِّب هذا النموذج كموضوع لجدل لا ينبغي ان يجد طريقه للحسم.

هكذا يعمل النظام السياسي الداخلي على إفساد منطق الابتكار أكثر مما يشجِّعه. كما إن ازدياد قوة الاعتبارات الدولية وأخذها في الحسبان من جانب الفاعلين الاجتماعيين، يمكن تفسيره كتنقيب، سواء تمَّ بوعي أحيانًا أو بغير وعي في غالب الأحيان، عن طرق لفك الكوابح التي تعترضه.

* * *

الفصل السادس

فوضى دولية

تتضافر عوامل عدة لتحث الفاعلين الاجتماعيين على الاستثمار أكثر في المسرح الدولي: عولَمة الاقتصاد، وازدهار تقنيات الاتصال عبر مسافات بعيدة، وسهولة حركة الأفراد، وأزمة الدولة-القومية. وتضغط اعتبارات عديدة، بطريقة أكثر وضوحًا، على الفاعلين في المجتمعات غير-الغربية لمقاومة الآثار السلبية للاستيراد عبر بسط استراتيجيتهم على المسرح الدولي؛ كما لو كانت استحالة التجديد على المستوي الداخلي تطلق حركة تعويضية على المستوي الخارجي. وقد سبق القول بأن نتائج مثل هذه الخيارات معرّضة لأن تكون رمزية أكثر منها حقيقية: إذ تُنتج المبادرات المتعددة الناتجة عن هذه الخيارات آثارًا هدّامة لافتة للنظر مثل تلك التي نجدها على المستوي الداخلي. ومع ذلك، من الممكن التصور بأن محاورًا للتجديد قد تنشأ عن مزج هذه المبادرات.

فقدان النظام الدولي للمعني:

وفي ظل هذا الاحتمال، تكون الفوضى الدولية مزدوجة: فهي تنبع من نتائج منطق الاستيراد التي تزعزع الاستقرار، ثم تتفاقم موجتها بسبب نتائج امتداد الاحتجاج الداخلي إلى المسرح العالمي. وتعتبر أولى هذه الظواهر واسعة النطاق: فالفاعل المحتج يدخل إلي مسرح يعاني من فُقدان كبير للمعني، ومصاب بعدم الاستقرار، ومعرّض للخطر بسبب الأزمة التي تعاني منها الطبيعة الكونية للنظم السياسية. وحين يؤدي عدم الاستقرار هذا إلى تدعيم علاقات غير ثابتة ومتقلبة، فإنه يزيد من فرص فاعلية ممارسات الاحتجاج: إذ يساهم بشدة في تفسير هذا الانتقال من الداخلي نحو الخارجي، وفي توضيح التوترات الاجتماعية-السياسية الناتجة عن التبعية وعن استراتيجيات نشر نموذج الحكم الغربي التي تتبلور في العلاقات الدولية.

وحين يُفضي فشل الدولة المستورَدة إلى أزمة في الانتماء المواطني، فهو يشجع بذلك على ازدياد التدفقات العابرة للأوطان؛ أي ازدهار علاقاتٍ دوليةٍ تأخذ شكلا شبهَ رسمي، تلتف على مؤسسات الدولة وتتجاهل عن عمد ادعاء هذه المؤسسات باحتكارها للوظيفة الدبلوماسية-العسكرية. وتندرج التعبئة الهوياتية في قلب هذا السياق: فالأفراد المترددون في انتمائهم لدولة ما، يشعرون بأنهم غرباء عنها، ويستثمرون في

شبكات تضامن عابرة للأوطان حيث تتزاحم المُواطنية الجزائرية مع الانتماء إلى عالم الإسلام، وتتنافس المُواطنية الليبيرية مع الاندماج في الشعب الماندينجي(*)، وتجابه المُواطنية في الإكوادور تحدي اندماج متزايد الفاعلية في شبكات الطوائف المسيحانية. إن التعرض العام لتدفقات الاتصالات الدولية، الإذاعية والتلفزيونية خاصةً، وإلى تدفقات اقتصادية تتحكم في الإنتاج والاستهلاك، واحتمال التعرض لتدفقات سكانية، ينزع إلى إفساد اتساق الانتماء المواطني وإبطال ميزة الحصرية التي يتمتع بها.

وفي هذا السياق تصبح الهويات متعددة ومتحركة. وفي حين يتجدد نشاط الاندماج في الجماعات الصغيرة، يجد الفرد نفسه مندرجًا في فضاءات متعددة في وقت واحد، وهي فضاءات متناقضة في اغلب الأحيان، مما يقلص من قيمة الحدود الفاصلة بين الوطني والدولي. وتكون نتيجة منطق الانتماء المتعدد هذا، إرخاء الانتماء المُواطني وتمكُّن الفرد أكثر فأكثر من حرية اختيار الانتماء الذي يفضّله، وبالتالي اختيار الهوية التي تحقق له مزايا أكثر في وقت معين وفي مواجهة تحديات معينة. في سياق حرب الخليج، كان للعاطل عن العمل في ضواحي القاهرة، أو الطالب الجامعي في مدينة الدار البيضاء، حق الاختيار بأن يحدد ذاته

(*) شعب زنجي منتشر في إفريقيا الغربية - المترجم.

كمواطن لدولته القومية الخاصة، أو كعضو في الجماعة الإسلامية التي كان صدام حسين يطالب بتضامنها. ويزداد هذا الخيار أهمية وأثرًا لأنها تيشرِك الفرد مباشرة في بناء العلاقات الدولية، ولأن هذه العلاقات تعتمد أكثر فأكثر على المزج بين عدد كبير للغاية من هذه القرارات الصغيرة. وبسبب هذه الحقيقة يسود عدم اليقين وتصطبغ القرارات الدبلوماسية للدول أكثر فأكثر بالمجازفة على عكس ما تقترحه نظرية اللعبة، إذ إن عدد الدول المشاركة في اتخاذ هذا النمط من القرارات لم يعد محدودًا. وحيث أنه لا يمكن للدول التخمين مسبقًا بماهية هذه القرارات الفردية الصغيرة، فليست لديها خيارات أخرى غير تجاهل آثارها المحتملة أو الوقوع في سوء تقدير لكُلفتها: هكذا يمكن فهم إصرار الدول الغربية الكبرى الدائم على حصر مختلف النزاعات التي تمزِّق العالم الإسلامي في المجال السياسي- الدبلوماسي، وعلى غض الطرف عن جميع أشكال التعبئة وتبديل الانتماء التي تُحدِثها بين السكان.

ومثلما يؤكد جيمس روزنو[1] **James Rosnau** بوضوح تام، فإن ميوعة الانتماءات هذه تقاوم السلاح الدبلوماسي بالوسيلة المتزايدة القوة التي يحصل عليها الفرد من قراره شبه السيادي بالتعاون أو برفض التعاون. ونبتعد هنا للغاية عن النماذج التي تؤسِّس النظرية الكلاسيكية للعلاقات الدولية. ومن الواضح للغاية أن هذا التجديد لا يعود فقط إلى

الآثار غير المباشرة للتبعية وللتعميم القسري للنموذج الغربي: فهو يعود إلى حد كبير، وبصفة خاصة، إلى ازدهار الكثير من التدفقات العابرة للأوطان المنتسبة إلى مناهج أخرى، على غرار الاختيارات التي يقررها الفاعلون الاقتصاديون الذين حين يقررون التعاون أو عدم التعاون في تنفيذ حظر ما، فإنهم يؤيدون أو يتجاوزون قرارًا دبلوماسيًا تتخذه دول ذات سيادة. ونعثر على السياق ذاته وعلى النتائج نفسها من خلال عدد من العلاقات العابرة للأوطان الأخرى التي تلتف من حول الدول وتخرق سيادتها في الوقت نفسه كتهريب أو تحويل رؤوس الأموال، وتدفق الأيدي العاملة، وهجرة الأدمغة، وازدهار الاقتصاد غير الرسمي، وبث الصور والأصوات والأساليب الثقافية أو الفنية. وفي كل حالة من هذه الحالات، تتبيّن الاستراتيجية التي يضعها فاعلون خاصون بأنها حاسمة، وبأنها لا تترك للدولة إلا القليل من الوسائل، كما تضفي على الفرد، في الوقت نفسه، دور الفاعل الدولي.

ومع ذلك يوجد بين هذا الانقلاب في الأوضاع وبين والتعميم القسري للنموذج الغربي صلات عميقة تجعلهما مرتبطين من جوانب عديدة. إذ تقوم عمليات التغريب بتعجيل هذا التغيير، لأنها تُضعف قدرات الدول في الأطراف، وتقلّل من شأن الانتماءات المُواطنية، بل ولأنها تُمثّل أيضًا عاملًا ممتازًا لتجديد نشاط الفاعلين الثقافيين عابري

الأوطان. إن مرئية الجانب السياسي في الإسلام، بل وأيضًا في الهندوكية، وفي الكنيسة الكاثوليكية في أفريقيا، والكنيسة الأرثوذُكسية في أوروبا الشرقية، أو في الكنيسة اللوثرية في أواسط أوروبا، وتحولها إلى قوى عابرة للأوطان، يعود إلى حد كبير إلى جاذبية المساحات الاجتماعية الفارغة التي ترتبط بفشل الدول المستورّدة. وإذا ما تعمقنا أكثر، فإن تضاعف الاستراتيجيات المستورِدة وعوائدها المحققة على مسار السعي من أجل السلطة والمزايا المادية، تشجّع نخب المجتمعات غير-الغربية على تضخيم التدفقات العابرة للأوطان وعلى الاندماج فيها، بل وحتى على إحداث تدفقات جديدة. لقد استهل عهد حكومة الميجي في اليابان، وازدهار القومية لدى حزب المؤتمر الهندي، والمذاهب الإصلاحية الأولى التي أثّرت في الإمبراطورية العثمانية ومصر وفارس، أولى التدفقات العابرة للأوطان في اتجاه هذه المناطق، وأوجدت استراتيجيات فردية وفيرة أفضت إلى تنويع هذه التدفقات؛ مثل البعثات الرسمية والرحلات الخاصة، والبعثات الرسمية المقيمة؛ والانضمام إلى النوادي أو الجمعيات ذات النزعة العابرة للأوطان، سواء كانت شبكة ماسونية أو جماعة خريجي أكسفورد؛ والتحول إلى ديانات غربية كما حدث في أفريقيا أو، بطريقة محدودة، في الصين وفارس والهند، بتأثير من الإرساليات المسيحية المقيمة؛ وإنشاء كليات شبيهة بالكليات الأوروبية؛ وافتتاح

مستشفيات أو مراكز تقنية شديدة التنوع تستدعي معاونين أوروبيين؛ وإقامة فروع أو توكيلات لمشروعات أجنبية تسيطر على جزء هام من السوق الداخلي. وأخيرًا، لقد ساهمت هذه الممارسات بشدة في توسيع منطق التدفقات وتعميمه، وذلك حين بدا أنها تعرقل الابتكارات الداخلية: فبعد أن كانت تنتشر في قطاعات معينة، اتجهت أكثر فأكثر نحو تغطية مجموع المجالات الاجتماعية-السياسية حين أصبح المستورِدون يلِّحون في طلب النماذج الإيديولوجية والمؤسسية، الشيء الذي يتسبب بالتالي في حدوث تدفقـات للأفكار والآراء، بل وأيضًا للمعايير والتقنيات القانونية[٢].

يقع تعميم النموذج السياسي عند منبع التدفقات العابرة للأوطان، لذا فهو يتغذى أيضًا على تزايد نفوذ وقوة دعائم الاتصال. إن إمكانية التقاط برامج "فرنسا ٢" التلفزيونية في تونس، والاستماع إلى رسائل إذاعة "أوروبا الحرة" في بلدان الديمقراطيات الشعبية خلال الحرب الباردة، والسهولة التي يمكن بها التجول في كل مكان تقريبًا وبتكلفة بسيطة، و"الألبومات" الحاملة للصوت والصورة؛ تمثل، مع غيرها من الأمثلة، وسائلَ ناجحةٍ لنشر النماذج الثقافية على نطاق واسع. إن هذا الاختراق حاد ومؤثر مقارنةً بعهد قريب كان الاستيراد فيه لا يمس سوى نخبة صغيرة جعلت منه علامة على تميُّزها واحتفظت بانفرادها بالاتصال

بالغرب مقارنة بالجمهور: هذا الدور، حتى سنيّ الثلاثينيات، كان يقتصر على عدد قليل من السائحين، وبضعة أشخاص يعرفون اللغات الأجنبية، وأولئك الذين يترددون على مكتبة كوربيل أو بضعة صالونات في القاهرة أو النادي الفرنسي في طهران، أو الجمعيات العلمية في الهند.

أسهب هذا التغير الكبير دون شك في تكثيف عمليات استيراد النماذج الغربية بمنحها منفذًا إلى الجماهير، وبتوجيهها، لا نحو إصلاح المؤسسات ومواقع السلطة حصرًا، بل ونحو تغيير سلوك الأفراد أكثر فأكثر. والحال أن مثل هذه الاختراقات قد أحدثت فوضى جديدة وتوترات إضافية أكثر مما أدت إلى انسجام وتناغم العلاقات الاجتماعية داخل البلدان المستقبِلة. والواقع أن تناقضين يظهران في إثر هذا الاتصال الدولي الذي يبلغ أوج ازدهاره وهما: إضعاف سيطرة الدول غير-الغربية على تدفقات وسائط الاتصال؛ ثم تكوين جمهور عالمي محتمل يقع ضحيةً للفوضوية، وبالتالي مُرتعًا للتصرفات غير المتوقعة.

لقد بدا مبدأ سيادة الدولة هزيلًا حين قامت النظريات السياسية المستورَدة بتطبيقه على نظم سياسية طرفية لم تكن ثقافتها تتوافق دائمًا مع التكوين الثقافي للقانون الدستوري الغربي، والتي كشف سير عملها الحقيقي عن علامات التبعية والموالاة. وينهار هذا المبدأ تمامًا حين يمكننا إثبات أن الإنتاج الإعلامي للدول غير الغربية لا يستطيع منافسة ذلك

الإنتاج الوارد من الخارج على أرض هذه الدول الخاصة. تقوم ثلاث وكالات أنباء صحفية هي وكالة الأنباء الفرنسية، ورويترز، وأسوشيتد برس، بشبه احتكار لتداول الأنباء[٣]، وتقوم الولايات المتحدة وحدها بالسيطرة على أغلبية توزيع الأشرطة والأفلام، كما أن استخدام الكابل والقمر الصناعي يشجّع على امتداد بث الرسائل الإعلامية إلى مسافات غير متناهية. من اللافت للنظر أن تلجأ الدول الافريقية والاسيوية إلى الاستناد الحصري على مبدأ السيادة الدستوري ولقراءة مسهبة ودقيقة للقانون الدولي العام الذي وضعه رجال قانون وممارسون غربيون، لأجل التمرد على هذه الممارسات وفضح التناقض الكامن فيها. بحيث طالب مؤتمر عدم الانحياز المنعقد في الجزائر في سبتمبر ١٩٧٣ بامتلاك أقمار الاتصالات جماعيًا، ثم بعد مرور ثلاث سنوات طالب في دلهي بتكوين "تجمّع" لوكالات الأنباء الصحفية يستطيع تحقيق توازن مع تدفق الأنباء الواردة من الوكالات الغربية. وفي أكتوبر ١٩٧٣ اضطر شين ماكبرايد Sean MacBride بناء على طلب اليونسكو وتحت ضغط الدول الإفريقية والآسيوية، إلى وضع تقرير أوصى فيه بوضع سياسات وطنية للاتصال في كل بلد نامٍ، وباحترام الهويات الثقافية، ونشر المعلومات العلمية والتقنية على نطاق واسع وبخاصة في اتجاه القطاعات الأقل حظًا بين السكان. وفي العام التالي جرت في إطار اليونسكو في نيروبي مناقشة

عنيفة واجهت بين الولايات المتحدة وبين أولئك الذين كانوا -على غرار التونسي المصمودي- يطالبون بنظام جديد للمعلومات: وفي مواجهة حجة حرية المعلومات التي طرحتها الولايات المتحدة، تم طرح حجة السيادة حتى في تحديد ما يمكن لشعب أن يعرفه... أو لا يعرفه(١). وفي الواقع، لهذا التحرك مغزى: فهو يبين إلى أي حد يمكن للنخب الحاكمة في دولة مستورِدة التوفيق بين مكانتهم كزبائن وبين وظيفتهم الحاكمة. وهنا يكشف الجدل حول تدفق الاتصال عن تناقضٍ كما يكشف عن عجز: تناقض منطق زبونية الدول التي لا تستطيع الذهاب إلى حد المجازفة بخسارة الحد الأدنى من إشراف الحكام على تنشئة المحكومين وبالتالي تثقيفهم سياسياً. أما العجز فهو عجز دول الأطراف عن منع تدفقات الاتصال التي تتعلق إلى حد كبير، بفاعلين خاصين منتشرين إلى حد ما، ولا يتحلون بصفات المشاركة الدولية، كما لا يوجد لديهم باعث على الامتثال للنظام الجديد المبتغَى.

ومع ذلك فإن الجمهور العالمي الذي يتكون بهذه الصورة لا يمثل انعكاسًا لهذه التدفقات الإعلامية. ولم تثبت بعدُ فعالية نموذجٍ ثقافي غربي يهيمن لوحده على الجماهير، ويلغي الحدود الوطنية أو الحضارية. كما إن فرضية التبعية القائلة برأي عام عالمي موحّد حول مقولات كبيرة مشتركة هي أيضًا مقولة سطحية تمامًا. لقد خابت رؤى الوظيفيين تمامًا: إذ لا

تقابل النظام الدولي المُعولَم معايير ثقافية موحَّدة، بل العكس تمامًا، إذ تؤكد التحديات المتشابكة التي تفرضها تدفقات الاتصال العابرة للأوطان بأن استيراد النماذج السياسية الغربية يتعلق باستراتيجية متبصرة يعتمدها فاعلون، وأنها لا تتوافق في شيءٍ مع فكرة الموجة المتدفقة التي تكتسح مجمل العالم بطريقة متساوية.

وقد أظهرت دراسات أجريت بشأن إيران، بأن القابلية للتأثر بالرسائل الإعلامية كانت انتقائية أساسًا، وأنها أحدثت انقسامًا داخل المجتمع بدلًا من توحيده تحت لواء إعلام جماهيري غربي المنشأ. وكان الإحساس بالبرامج المذاعة من لوس أنجلوس أو من لندن والتأثر بها، يميز أساسًا، النخبةَ التي فرضت نفسها من قبلُ، اجتماعيًا ومهنيًا، كمتسوِردة لنماذج الحداثة الغربية. يضاف إلى ذلك أنه كنتيجة لتغلغل التدفُّق القادم من أماكن أخرى، إلى إيران كما إلى نيجيريا، تم تفعيل قنوات الاتصال التقليدية التي تستخدمها فئات اجتماعية أخرى. في الحالة الإيرانية، عادت هذه العملية بفائدة كبيرة على الجوامع، وعلى الاجتماعات المسماة "الحياة" التي تضم عددًا صغيرًا من المؤمنين يجتمعون في أماكن خاصة خلال شهري رمضان ومُحرّم بخاصة (شهر الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين)، بل وأيضًا على "الباراز" وشبكاته الترابطية المعقدة. وفي حالة نيجيريا، فبعد عام ١٩٦٠، تم إنشاء إذاعة وتليفزيون على غرار نموذج الإذاعة

البريطانية، أدارها مواطنون كانوا أيضًا قد تدربوا فيها. وانتهى المشروع بفشلٍ تفاقمت خطورته بسبب وجود ١٧٨ (ثمانٍ وسبعين ومائة) لغة فوق الأراضي الوطنية النيجيرية: فلم تصل رسالة هذه المنشأة الإعلامية الجديدة إلا إلى نخبة مغرّبة صغيرة وجدت نفسها، بسبب هذه الحقيقة، أكثر انعزالًا عن الجماهير التي لم تجد أمامها غير طريق التأكيد على تمايزها الطائفي وإحياء قنواتها الاتصالية القديمة على نحو إعادة إحياء وظيفة قارع طبول التنبيه القديمة[٥].

وعلى هذا تكون فرضية الامبريالية الإعلامية ساذجة وغير مستساغة، تمامًا مثل فرضية "القرية العالمية" التي تقبل بتشكّل ثقافة عالمية. وفي مواجهة الصورة القائمة عن التدفق الإعلامي فيما مضى والتي تشبهه بـ "الكرة "، تظهر الآن، وبطريقة مقبولة وأكثر إقناعًا، صورة "السلاح المرتّد" التي تصوِر فشل التدفُّق الإعلامي وارتداده على أولئك الذين يبثونه حين يواجهون عقبة الهوية وإرادة المتلقي[٦]. وينشأ عن هذه الحالة مزيج جديد شائع لكنه مضلل بالقدر نفسه: فهو يمزج، كما هو شأن الحياة اليومية في المدن الأفريقية أو الآسيوية، بين أدنى مكونات تدفق ثقافي خارجي المنشأ يتكوّن من الجينز والكوكاكولا، وبين نسق للمعاني لازال ينهل من مصدر آخر. ويفرِق هذا المزيج الجديد، اجتماعيًا وثقافيًا، بين عالمين موجودين داخل كل مجتمع من المجتمعات غير الغربية على قاعدة

الموقف من هذه التدفقات. يُفضي هذا التعارض المتباين بشدة لدرجة يصعب معها احتماله سياسياً إلى استراتيجيات شعبوية للمواءمة: ففي الهند، كما في أمريكا اللاتينية يتم إعادة ضخ الثقافة التقليدية في أجهزة الإعلام، كما يتم تفضيلها سياسياً كوسيلة لتنشيط انتماءات الجمهور المتلقي، وتفادي استخدام الثقافة التقليدية في أغراض الاحتجاج فقط. تصبح هذه القومية الثقافية الجديدة هي حينئذ سياسية أكثر منها اجتماعية، وتُميِّز بدورها بين النخب السياسية وبين النخب الاجتماعية-الاقتصادية التي لا تجد فيها أية مصلحة(٧).

وهذا يعني أن البناء الدولي المستمد من هذه الأوضاع متشابك ويصعب التكهن به. فالفاعلون ينتشرون على مسرح دولي تتكاثر فيه العقبات، كما تُفضي التفاوتات الثقافية إلى حالات فوضى متزايدة. فمن ناحية، تُبث التدفقات الإعلامية من العالم الغربي الذي يهيمن عليها وينتجها بطريقة وحيدة الصيغة، كما أنها تضع الفاعلين المنتمين إلى عوالم أخرى في موقف التبعية والتشرذم، بل وفي ما هو أكثر سوءًا، ضعف اتصالهم بمحكوميهم. ومن ناحية أخرى، يؤدي فشل التدفقات الثقافية في تكوين جمهور دولي إلى تأجيج تكوين الخصوصيات كما يغذي الحركات الهوياتية. ويكمن الخطر الأكبر في أنه بدلًا من جمهور موحّد، أو على الأقل، منسجم، تتكون جماهير تتغذى بالخصوصية، ويساهم كل شيء

في إمكانية تعبئتها على المسرح العالمي مثل: الوضوح المتنامي للعوامل الدولية المسئولة عن إحباطاتهم؛ وانحياز حكامهم الواضح، بدرجات متفاوتة والمقبول إلى حد ما، إلى نماذج مؤسسية ومعيارية غربية المنشأ؛ وعجز المسارح السياسية الداخلية فعليا عن الشروع في إيجاد حلول للتحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتزايد التثبُّت من حالة الاستحالة التي يتم تكريسها. والحال أن هذه التعبئة الدولية للجماهير تنطوي على مجازفة وتعتمد على الحظ خاصة ولا تديرها سلطة مؤسسية، بل هي غير قابلة للإدارة. كما أنها تستعين بأشكال ثقافية غير ثابتة ومتقلبة، تتشكل من مرجعيات هوياتية ومن عناصر متناثرة من الحداثة الغربية. علاوة على أنها تمثل قيدًا يحد من سيادة الدول التي يقل تأثيرها شيئًا فشيئًا على سلوك جماهيرها الدولي، كما تمثل في الوقت نفسه، عاملًا جديدًا لعدم استقرار النظام الدولي.

ويمثل هذا النهج من الفوضى خطورة أكبر لا سيما أنه ينزع عن الدولة كل ما يمكن أن يؤكد صفتها كفاعل دولي موثوق به، وبالأحرى كل ما يُنصّبها كفاعل دولي يحتل مرتبة أعلى من الآخرين جميعًا. هكذا تتعرض ثلاثة أسس من الفعل الدبلوماسي للدولة للخطر: هي نشدان الدولة للسيادة، ووظيفتها كضامن للأمن، ومطالبتها بالانفراد حصرًا في الشراكة الدولية. تتعرض سيادة الدولة لهجوم عنيف على مستويات عديدة منها:

الزبونية، والتبعية الاقتصادية والثقافية، وضعف المواطنية الذي يصيب الدول غير الغربية بصورة أكبر. وبالتوازي، يفرض ازدهار التدفقات العابرة للأوطان نفسه كقيد حاسم يُثقِل كاهل الدول جميعها أيًّا كانت، وبعيدًا عن وجود أية إمكانية للحكم. وحين تتسبب عمليات التغريب القسري في حدوث انفصال واضح بين الدولة والمجتمع، فإنها بهذه الطريقة الخطرة، تُحرِّر مساحات اجتماعية على مستوى المسرح الدولي، ينطلق فيها فاعلون جماعاتيون ومجموعات هوياتية وجماهير، لا يخضعون كلهم لأية سيادة سياسية حقيقية. وتنطبق هذه الملاحظة على جميع العناصر التي تكتسب الشخصية الدولية بعد أن تتحرر من نظام دولتي يعاني مباشرة من هذا الانفصال بين المجتمع والدولة، وهي عناصر متنوعة يختلط فيها الحابل بالنابل؛ مثال ذلك العشائر اللبنانية، والقبائل اليمنية والصومالية والإثيوبية والليبيرية، والأقليات الدينية المسلمة أو السيخ في الهند، والأقليات اللغوية من البربر في المغرب، والأكراد في الشرق الأوسط، والشعوب المختلطة والمتشابكة في أوروبا الشرقية، بل وأيضًا الجماعات المتأسلِمة في مصر والجزائر، والجمعيات الدينية في تركيا، والشتات الصيني في جنوب شرقي آسيا، أو الشتات اللبناني في أفريقيا الغربية، والجماعات المنتظمة في طوائف في الهند أو في كنائس مستقلة في أمريكا اللاتينية، وجماعات الفلاحين في كل مكان تقريبًا من أفريقيا، وشبكات الاقتصاد غير

الرسمي أو النخب التجارية، والحركات الاجتماعية التي يقودها العاطلون عن العمل، والشباب، أو المهاجرين من الريف إلى مناطق الجذب العربية الكبيرة... وتعكس جميع هذه الحالات عمليات اجتماعية لا هي حديثة في جوهرها ولا هي تقليدية في عمقها، والتي يجب تمييزها أيضًا عن ظواهر التدفقات عبر-الوطنية المرتبطة بتكثيف المبادلات العالمية: وهي تتكون جميعًا كواقع دولي بسبب فشل اندماجها داخل نظام مؤسسي على مثال نموذج الدولة. وعلى هذا فالمسرح الدولي مرصّع بساحات للسلطة تتشابك أحيانًا فوق نفس الإقليم، وتفيض في أحيان أخرى متجاوزة له: وحين يتمخض نشر نموذج الدولة-القومية عن الفشل وعن نتائج سلبية، فإنه يحرِّر مجموعة كبيرة من شظايا السيادة التي تفلت من الدول فتزيد من ضعف قدرتها، وتنتقص من فاعلية محاولاتها لرد الفعل على المسرح الدبلوماسي. وعلى نفس المنوال، تكتشف سياسات التعاون التي تطبِّقها الدول-الراعية بأن أهميتها قد تناقصت بسبب هذا التقلص المتنامي لسيادة الدولة: وبسبب هذه الحقيقة تفقد علاقة الزبونية بين الدول جزءًا كبيرًا من فعاليتها ومن تأثيرها على المجتمعات المعنية؛ بحيث لا يتبقى منها سوى كونها أداة لإقامة الروابط بين حكام الشمال وحكام الجنوب.

وعلى نفس المنوال، يزيد منطق الفوضى من عزل الدولة عن الوظيفة الأمنية. وتمثل هذه الوظيفة جزءًا هامًا من نظام الدولة إذ أنها

تُضفي الشرعية على وجودها، كما تُنسِّق في الوقت نفسه عملها على المستويين الداخلي والدولي بصورة فعالة بحيث لا تنافسها في تنفيذ هذه الوظيفة أية مؤسسة أخرى. ولا تكفي الآثار الجانبية للتعميم القسري للنموذج الغربي بمفردها لتفسير هذا المنطق؛ لكنها تشارك بصورة هامة، مع مجموعة السياقات الأخرى، في صنع هذه الفوضى وفي تفكيك الدولة. فمن ناحية، يفضي تجدُّد نشاط أشكال التضامن بين الجماعات والطوائف الصغيرة بالأفراد إلى البحث، داخل المجموعة التي ينتمون إليها، عن الأمن الذي كانوا يتوسلونه لدى الدولة. ومن الناحية الأخرى، تسعى هذه التكافلات، بنشاط متزايد وبطريقة مستقلة، إلى إدارة العنف الخاص بها، لا سيما في فضاءات السيادة التي لم تعد الدولة قادرة على دمجها. إن قيام الحركات الإحيائية في الطائفة الهندوكية أو العالم الإسلامي بالتكفُّل بهذا الأمر يعني أيضًا انتقالًا لوسائل العنف الشرعي: إذ تُظهر المواكب التي يقودها حزب بهاراتيا جاناتا في شوارع مدينة حيدر أباد أو بنجالور، نشدانها حماية الطائفة الهندوكية ضد المقاصد المنسوبة سواء للجالية الإسلامية الهندية أو للعالم الإسلامي بأكمله. وتنشر العنف كما تفرض نفسها كوسيلة لاندماج الطائفة، بل وأيضًا كوسيلة لتثبيط همة الطائفة المنافسة ولإقناعها بالتخلي عن المواقع التي تشغلها. من الأمور ذات المغزى هنا أن الفتن الطائفية في حيدر أباد تدفع المسلمين

إلى الهرب، في حين يعمل محركو الطائفة الهندوكية على شراء أراضيهم بأسعار زهيدة. ومن الأمور الكاشفة أيضًا أنه في مثل هذا النوع من التعبئة في الهند، كما في أفريقيا وفي العالم الإسلامي، بل وأيضًا في الفتن الطائفية التي تندلع في المدن الغربية الكبرى، يجد المناضلون والمتعاطفون أنفسهم وقد اختلطوا مع عالم اللصوص حيث يصبح العمل الجماعي العنيف وسيلة للإعراب عن هامشيتها وعن دورها الاجتماعي المنحرف[٨].

والحال أن ما هو صحيح بالنسبة للنظام الداخلي هو أكثر صحة على المسرح الدولي. في البداية، يزداد تأجُّج هذا العنف الجماعاتي حينما ينجح في التبلور حول أهداف دولية: وذلك سواء كانت هذه الأهداف تتعلق بشجب الوحدة الإسلامية في الهند، أو "بالاهتمام" الذي تحظى به المنشآت الغربية المتسهدَفة خلال الفتن التي تندلع في المدن المغربية والإفريقية أو الشرق أوسطية. إن عجز مجموعة كبيرة من الجماعات عن تحقيق غاياتها وفقًا لنموذج الدولة-القومية، يجعلها تنقل عملها إلى المسرح الدولي، وبذلك يتم إطلاق عقال نشر العنف. كما عجّل تعذر حل القضايا الكُردية والأرمنية والفلسطينية واللبنانية حلا دولتيا، من تحول المنظمات التي تتكفل بالدفاع عنها إلى فاعلين دوليين يختارون عن عمد استراتيجيةً تستهدف توسيع نطاق العنف ليشمل الجماعة العالمية. ويتم حينئذ الربط

بين شجب نظام الدولة التركية أو العراقية أو الإسرائيلية أو اللبنانية المسيحية، وبين نظام دولي يُعتبر مشتركًا في المسئولية. وتسعى حركات التحرر المتزايدة، باستمرار وبطريقة أكثر تعقُّلًا وأقل راديكالية، إلى إقرار شرعية استخدامها الخاص للعنف عن طريق الاعتراف بها دوليًا. وحينها، يرتكز جزء هام من النظام الدولي على تغيير شكل العلاقات بين الدول إلى علاقات بين فاعلين حاملين لعنف معقول بما يكفي ليحصلوا على الشرعية: هكذا ينعكس المسار الذي وصفه ماكس فيبر في تصور الدولة، لينعكس معه مجمل مفهوم الأمن الذي شيّد عليه النظام الدبلوماسي-الاستراتيجي الدولي.

وأخيرًا، لا مناص من سحب مجمل هذه السيرورة على الدولة الغربية ذاتها. هل يمكن أن تظل هذه الدولة كما هي إلى ما لا نهاية بينما يتطور النظام الدولي ويغيّر من سلوكه الدبلوماسي ليمنح الدولة الغربية محاورين من الفاعلين من غير الدول؟ إن النظام الدولي يستلزم العمومية والاحتكار: فقد استهلت معاهدتي ويستفاليا إقامة نظام كانت الدول فيه أكثر رسوخًا وأكثر اعتمادًا على المؤسسات حينما كانت لا تتعامل إلا مع دول. وكانت شرعية الدولة مثلها مثل فعاليتها تمامًا، تتوقف بدقة على تقنين مشاركتها وعلى اندراج هذه المشاركة في لائحة تشتمل على معايير وممارسات وواجبات عامة، بحيث لا تتم مراعاة مبدأ المعاملة بالمِثل حين

يتعيّن على دولة غربية التفاوض مع منظمات وليس دول؛ لأجل الإفراج عن رهائن أو احترام الأراضي الوطنية وعدم عبور الإرهاب لهذه الأراضي. ويتم ذلك في الأغلب في إطار مساومة تنطوي على خرق النظام المؤسسي الخاص بدولت القانون. وبصفة عامة أيضًا، فإن العمل الدبلوماسي للدول يصطدم، عبر الكأس والمنظمات الدينية والفاعلين الثقافيين ومجموع الحركات الهوياتية، مع العديد من الشركاء الذين لا يستطيع السيطرة عليهم من دون المجازفة بفقدان الشرعية.

وفي النهاية تكتمل هذه الفوضى بتفتت الخطاب الدولي الصادر عن المجتمعات غير الغربية التي تتصادم في داخلها مناهج عديدة بطريقة منظمة إلى حد ما. إن خطاب النخب، وهم يمثلون المؤسسة الوحيدة المؤهّلة من ناحية المبدأ لإنجاز العمل الدبلوماسي، يجد نفسه في تنافس مع خطاب فاعلين عديدين يديرون أنواعًا متباينة من التعبئة ومن التعبير عن الهوية؛ مثل الشبكات الدينية والإثنية والاقتصادية أو السكانية، التي تتبنى سياستها الخارجية الخاصة، وتتواجد بنشاط على المسرح الدولي، ولا تخضع بالضرورة لوصاية الدولة. وتنشأ عن الدولة بدورها لغة دبلوماسية تندرج في ثلاثة أساليب مختلفة على الأقل، متناقضة في الأغلب، كما أن تعايشها ينزع عن النظام الدولي جزءًا هامًا من معناه ومن اتساقه المعياري. إذ يمكن للدولة غير الغربية أولًا أن تعتنق، في دبلوماسيتها وبطريقة

متشابكة، ممارسات ومعايير العلاقات الدولية في صيغتها التي وضعها النظام الأوروبي فيما مضى: فقد برهنت دول العالم الإسلامي في مرات عديدة على انضوائها بطيب خاطر إلى مفهوم واقعي للعلاقات الدولية يستند عادةً إلى أحكام القانون الدولي أكثر من استناده إلى المرجعية الإسلامية. ورفضت بعض هذه الدول توقيع اتفاقية جنيف بشأن قانون البحر استنادًا إلى حجة سيادة الدول التي لم يتم احترامها في الوثيقة النهائية لا إلى حجة التفرُّد الثقافي(٩). وعلى نفس المنوال، تلجأ الدول الأفريقية عادة إلى مبدأ تعاقب الدول وتوارثها للدفاع بعناية قصوى عن عدم المساس بحدودها، سواء لمواجهة مطامح خارجية مثل تشاد في علاقاتها مع ليبيا، أوالصومال مع كينيا. أو أثيوبيا، أو في مواجهة حركات انفصالية مثل حالة نيجيريا مع مشكلة البيافرا، أو الكونغو البلجيكي سابقًا مع كاتنجا سابقًا. ومن اللافت للنظر، أن الالتماسات والمطالب المقدمة إلى المؤسسات الدولية تتهاطل من الدول الأفريقية والآسيوية خاصة، مثلما يتضح من المشكلة الصحراوية، ومشكلة كشمير، أو النزاع بين العراق وإيران بشأن شط العرب. وقد أجادت الجمهورية الإسلامية، على المنوال نفسه، استخدام الخبراء الأكثر علمًا بالقانون الدولي، لكي تتفاوض بفاعلية بشأن تسوية المنازعات بينها وبين فرنسا، مستندة في ذلك إلى مجموعة كاملة من المعايير المأخوذة من القاموس القانوني القادم من الغرب.

ومع ذلك، وفي آن واحد، تجيد هذه الدول بعينها صياغة خطاب دبلوماسي وممارسة ينهلان من خصوصياتها الخاصة ويكونان عند الحاجة، مصدرًا شرعيًا للحق. يرتكز العراق على عدم شرعية الحدود التي رسمها الاستعمار الغربي لإعادة طرح مسألة وجود الكويت للبحث. ويصدق أيضًا على التعسف الذي تشجبه الدولة المغربية لتؤكِّد خدعة الصحراء الغربية، كما حدث فيما مضى حين دحضت وجود موريتانيا باسم المؤسسة السلطانية التقليدية، وبالتالي باسم نظام سياسي مخالف للدولة جذريًا. ويصدق بالمِثل على تراث عمره عشرون قرنًا يغذي عدم الاستقرار على الحدود بين الصين وفيتنام، إذ كانت الأولى تُصنِّف جيرانها تقليديًا "كشعوب عازلة" وترفض رسم "حدود بين دولتين متساويتين". إن هذه الحدود التي أقامتها فرنسا وأضفت عليها الصفة الرسمية هي لذلك حدود استعمارية أساسًا، قام الغرب بتشكيلها انطلاقا من مؤسسة قديمة كانت أكثر تعقيدًا،وهنا يعم الالتباس وعدم الاستقرار الذي يؤدي إلى استمرار ثنائية خطاب تتعاقب فيه الشكليات القانونية والمرجعيات الثقافية الخصوصية للجانبين لتبرير الرفض المتجدد من هذا الطرف أو ذاك، دبلوماسيًا وعسكريًا. قِس على ذلك العلاقات بين فيتنام وكمبوديا حيث تمخض تشكل حدود مشابه عن نتائج مماثلة: إن تعقُّد العلاقات إلى درجة غير مألوفة بين مملكتي الخِمير والشامپا يعود إلى تعذُّر

رسم خريطة جغرافية وإلى مفهوم للغيرية يصعب فهمه في ثقافة العلاقات بين الدول. لقد تجاهل المستعمر الدقة في علم رسم الحدود، مما يغذي من الناحية الفيتنامية بخاصة، ممارسة مزدوجة تنهل من قاموس تعاقب الدول كما من قاموس الاحتجاج، وذلك باسم تاريخ نظامٍ حدودي ملتبس(١٠).

وأخيرًا فإن انتقاد النظام الدولي يحث أيضًا، الدول التي تمارسه على الاندراج في قاموس معياري ثالث، هو قاموس المستَبعَدين والمحرومين. إذ أن خطاب الاستبعاد يعقب خطاب الخصوصية دون أن يمتزج معه: وهنا لا يتم دحض النظام الدولي من خلال طموحه غير المبرّر إلى الكونية، ولا من خلال عمله الخاص بهدم التواريخ التي لا تندرج في المسار الغربي؛ بل يتم شجبه لأنه يُنتج السيطرة وبالتالي الاستبعاد. وفي هذا المجال يكون حديث الدولة الضحية مخالفًا بالضرورة للمعيار: ففي مواجهة القانون الدولي تقابله بالعدالة، وفي مواجهة المساواة القاطعة بين الدول تقابله بالتفاوت بين المميَّزين والمحرومين. وفي ظل مفهوم للعدالة، يمكننا تشبيهه بمفهوم جون رولز John Rawls، تتجه الدولة في نقدها للنظام الدولي، نحو الدفع بقانون منفرد يدحض الحجة التقليدية عن نظام دولي يفترض المساواة الصارمة بين دول ذات سيادة(١١).

إن حالة الاستبعاد ذاتها متشابكة ومتعددة الأشكال، وترتكز على افتراض التزاوج بين عدم الانتماء إلى النظام الغربي والإبعاد عن الموارد

الدولية للسلطة، سواء كانت موارد اقتصادية أو اجتماعية او سياسية. ويمكن تقدير التفاوت بين المميِّزين والمحرومين بالرجوع إلى المديونية، وإلى مجمل الناتج القومي بالنسبة لعدد السكان، وإلى عدد الفقراء فقراً مطلقاً، وإلى درجة نمو البِنيات الصحية والتعليمية، بل وأيضًا إلى القدرة على السيطرة والتحكم في الابتكار. وفي هذا الصدد، لا يستند الاستبعاد إلى الفقر بالضرورة، ولا إليه وحده، بل يستند أيضًا إلى نقل التكنولوجيا، وإلى عدم القدرة على استخدام منتجات الحداثة بطريقة مستقلة وتامة وتدبير العبور إلى مراحل لاحقة للحداثة: هكذا نجد مثال دول الخليج كاشفًا عن حالة استبعاد تقوم على الاستيراد القسري لمهندسين وفنيين، وعلى التبعية في مجال الغذاء، كما في مجالي البنوك والتسلح. أما بالنسبة للسيطرة على الابتكار فإنها تتعلق بالقدرة على التحكم في إنتاج مؤسسات وإيديولوجيات: فاليابان التي تسيطر على الابتكارت التكنولوجية بطريقة تكون أحيانًا أكثر إنجازًا من أي بلد آخر، لا تتحكم إلا جزئيًا في آليات بناء حداثتها السياسية الخاصة. وأخيرًا، تشير هذه الظاهرة أيضًا إلى القدرة على السيطرة على الخيارات السياسية الدولية، وعلى التأثير في تطور الرهانات، وكذا النزاعات التي تشترك فيها الدول. هكذا يصيب الاستبعاد عن القرار الدولي، بدرجات متفاوتة، هرمًا كاملًا من الدول التي يتراوح دورها بين العزلة شبه الكاملة تجاه نظام دولي يتجاوزها، وبين الاصطفاف

مع مواقف دبلوماسية يصعب إخفاء أنها في الواقع، مواقف مفروضة، على غرار ما عايشته أوروبا واليابان أثناء حرب الخليج.

على هذا فإن عددا ضئيلا فقط من الدول يفلِت تمامًا من حالة الاستبعاد هذه. ومع ذلك فإن "خطاب" هذه الحالة له تأثير محصور للغاية ولا يمس إلا الدول التي، لا يمثل الاستبعاد بالنسبة لها إحباطًا حقيقيًا ومحسوسًا فحسب، بل ويتمخض عن مجموعة من أنواع الحرمان التي تضعها بطريقة استعراضية، في أطراف النظام الدولي، وبذلك يركنها في دور الخاضع بحق.

ويؤثر الاستبعاد في النظام الداخلي مثلما يؤثر في النظام الدولي: إذ لا يوجد ما يحث الفاعلين على شجب هذه الحالة إلا حينما تتراكم نتائجها السلبية ولا يُتوقَّع الحصول منها على أقل فائدة. ومع ذلك فالاستبعاد الجزئي، الذي تعاني منه بشدة دولة مثل اليابان، لا يتمخض عن إنتاج خطاب منحرف بالنسبة للمعيار الدولي. بل لا تلاحظ جاذبية مثل هذا الخطاب إلا لدي بعض الفئات التي تظل أقلية والتي تناصر حزب الكوميتو. وفي المقابل، حين يصبح هذا الاستبعاد ممنهجًا، وحين يثير حساسية قطاعات عريضة من المواطنين بل وعدد كبير من النخب المحبطة، وحين يتوحد مع حالة اغتراب ثقافي، فانه يستحث عادةً، خطابَ احتجاج ضد النظام الدولي يحصل على استجابات عديدة ودعم

فعال داخل المجتمع. وتصبح حينئذ، إعادة تشكيل تحدّ في السياسة الداخلية كموضوع للسياسة الدولية، وتصوير الإخفاقات الداخلية بلغة المسئوليات الخارجية، من الأساليب الجذابة لبعض محترفي السياسة. وعلى هذا المستوي فإن التغريب القسري للنظام الدولي يفتح المجال واسعًا ليكتسب خطاب الشجب هذا مصداقيته، ويُعجِّل من وضع بيان دبلوماسي جديد يصبح بيانا للمحرومين.

وفي مثل هذا السياق تكون الحيرة مزدوجة: فمن ناحية، يجب على الفاعلين الدوليين الانتظار لمعرفة الموقف الذي يتخذه شركاؤهم غير الغربيين، من بين ثلاثة مواقف متناقضة في الأغلب؛ والتي يختارون منها وفقا لمشيئة الظروف: الأول هو التقيد بأسلوب المعاملات التقليدي بين الدول؛ والثاني رجوع الدولة في سلوكها إلى نسق معانيها الخاص وإلى تاريخها الخاص؛ والأخير المطالبة بحق خصوصي مرتبط بحالتها كدولة محرومة. ومن الناحية الأخرى يجب على الفاعلين غير الغربيين أن يسعوا في كل لحظة إلى تكييف كل صيغة من هذه الصيغ، وإلى مقاومة منافسة أولئك الذين يناضلون في الداخل، من اجل استراتيجية دولية أكثر منبرية. وفي ظل هذا التوزيع الفوضوي لأدوار الفاعلين، يفقد النظام العالمي جزءا هاما من معانيه؛ في حين أن جلّ محاولات توحيد أنماطه كانت تستهدف العكس.

استراتيجيات الفوضى:

ويمكننا حينئذ التسليم بأن بعض الفاعلين يسعون إلى الاستفادة من حالة الفوضى هذه لتحقيق مكاسب لم يتمكن النظام الدولي من منحها لهم. لقد تذبذبت دبلوماسية الدول غير الغربية طويلا بين استراتيجية الموالاة واستراتيجية عدم الانحياز؛ وكانت كلتاهما نفعيتين للنظام الدولي: فالأولى تدعم العلاقة بين دولة ودولة بمواءمتها مع علاقات الهيمنة؛ أما الثانية فقد بنت العمل الدبلوماسي لدول الجنوب وفقا لممارسات نهلت بسخاء من قاموس القانون الدولي العام، واستلهمت إلى حد كبير رؤية مقتبَسة من العالم الغربي بشأن الدولة والسياسي والأمة والقومية. أكثر من ذلك، هذا النظام الثالث، أو هذا العالم الثالث، كان يندرج بصفة شبه تامة في نظام التعايش السلمي، ويعرف كيف يستغل بمهارة متفاوتة، المنافسة بين الدول الكبرى لكي يحصل منها على مكاسب. بذلك، ظلت قوانين العلاقات الدولية حتى عهد قريب، موحّدة.

وتدفع الفوضى الدولية في الوقت الحالي ببعض الفاعلين إلى الخروج على هذه القوانين. إن التزامن بين الاغتراب الثقافي والاستبعاد يجعل من المنطقي الآن استخدام رموز "الثقافة المهيمن عليها" كسلاح لمواجهة " الدول المهيمِنة". ففي ظل علاقة الزبونية مثلما كان الحال في عهد نظام عدم الانحياز، كان الرجوع إلى ثقافات غير غربية يتم بطريقة كتومة؛ إذ

كان المنطق يؤدي في الأغلب إلى كبتها، وإلى تفضيل البناء العلماني للسياسي عليها. وفي سياق تؤدي الفوضى فيه إلى تجدد النشاط التعبوي للرموز الثقافية، يمكن أن تتخذ المواجهة شكلًا مختلفا تماما. وتُظهر حرب الخليج بصفة خاصة كيف يمكن لزعيم شعبوي أن يجازف بتحدي عالم الدول وقوانينه وقيمه وفاعليه، عبر إدراج عمله الدبلوماسي في سجل آخر خارج تماما عن أسلوب المعاملات التقليدي بين الدول. لقد اعتقد صدام حسين بأنه يمكنه الانتفاع عن طريق مواجهة المسرح السياسي الدولي بمسرح دولي احتجاجي؛ وبمواجهة تعبئة الموارد المرتبطة الدول بتعبئة الموارد المرتبطة بأشكال التضامن الثقافية؛ وبمواجهة نسق الهيمنة بنسق المحرومين.

من المؤكد أن مثل هذه الدبلوماسية ليست جديدة تماما: فقد قام مبدأ تصفية الاستعمار وعدم الانحياز، ثم بعض الحروب مثل محرب فيتنام؛ باستخدام موضوع الامبريالية وشجبه استخدامًا نفعيًا وتعبويًا. ومع ذلك لم يقم هذا التمهيد بقلب فعلي لأوضاع النظام القديم: فقد ظلت أزمة السويس أو أزمة فيتنام مرتبطتين بقواعد التعايش السلمي الصريحة والضمنية. وتعود القطيعة الحاصلة لاحقا إلى العديد من العناصر الجديدة: فقد اندرج حديث الخاضعين وفعلهم في قاموسهم الخاص لا في قاموس الجماعة الدولية؛ واستهدفا توحيد المحرومين أكثر من بناء نظام جديد؛ كمالم

يتم تقييم المنفعة المطلوبة بلغة القوة ولا بلغة مراكمة موارد الدولة، بل بالقدرة على التعبئة وعلى إشاعة عدم الاستقرار. وبعبارة أخري، شهدنا انتشار كل ما يمكن ملاحظته داخل المجتمعات غير الغربية، على المسرح الدولي: فبدلا من السعي مباشرة للحصول على السلطة، سعت حركات التعبئة-المضادة على رأس أولوياتها، إلى تشييد مسرح سياسي احتجاجي تستطيع الدفع بكونه أكثر شرعية من المسرح السياسي الرسمي.

قد يبدو مثل هذا المخطط الاستراتيجي مثمرًا بالنسبة للعاهل الذي يواجه سلسلة من الإخفاقات التي أصبحت معروفة جيدًا وهي: العجز عن تعبئة المحكومين حول دولة خارجية المنشأ ثقافيًا، وصعوبة صد التعبئات المضادة ذات النمط الإحيائي التي تنتشر داخل المجتمع؛ وتعذر تحدي القوي الدولية فوق ملعبها الخاص؛ وعرضية المزايا الناجمة عن أسلوب الزبونية بين الدول كما عن مشروع عدم الانحياز. وتُفضي جميع هذه العقبات الداخلية والخارجية إلى تعويض القصور السياسي المتنامي عن طريق نشر وظيفة الاحتجاج فوق المسرح الدولي بطريقة استعراضية: إذ يُجهد الفاعل المهيمَن عليه نفسه حينئذ لكي يحِلّ استراتيجية منبرية محل استراتيجية القوة، ويسعى إلى استخدام الصراع استخدامًا مختلفًا تمامًا. وفي هذه الحالة لا يستهدف العاهل الذي يلجأ إلى النزاع زيادة قوته الخاصة أو إنقاص قوة الآخر وفقًا لنظرية العلاقات الدولية التقليدية، بل إلى

الحصول على مكاسب من دوره المنبري من مكان آخر. ولا يشكّل النزاع حينئذ لعبة صفرية طالما أنه يمكن للفاعل المنبري، نظريا، تعويض الخسائر التي يتحملها على المسرح الدولي، بزيادة قدرته على تعبئة الشعوب[١٢].

ولا ريب بأن سابقة حرب الخليج تجعل الشكوك تحوم حول مردود هذه المجازفة: إن تكلفة الدمار الذي شهده العراق تفوق بوضوح المكاسب التي حصل عليها من التعبئات الشعبية، التي كانت أقل فعالية مما توقع الرئيس العراقي، ولكن كانت مع ذلك أكثر أهمية بكثير مما يقر به الدبلوماسيين الغربيون. على الأقل، سجل هذا النزاع بداية مرحلة؛ فكانت هذه هي المرة الأولى التي ينجح فيها منطق الحرب الاحتجاجية تماما: فقد راهن فاعل على الدخول في نزاع لا يستطيع فيه إلا أن ينهزم عسكريًا ودبلوماسيا، وأصدر أوامره للقيام بإعمال وبمبادرات لا لتحقيق النصر، بل لتجسيد الاحتجاج. وقد تم إلى حد كبير التعبير عن هذا الهدف، إذ أن الترويج للقضية العراقية قد أرغم على تجمع جميع الحركات التي تندرج في قاموس الاحتجاج وفي نشاطه في المنطقة: المنظمات الفلسطينية بمختلف انتماءاتها، والحركات الاجتماعية المغربية والباكستانية أو البنغالية، وبخاصة الحركات الإسلامية الجزائرية والتونسية والأردنية والسودانية التي اختارت جميعًا تفضيل الانضمام إلى بغداد على دعم

المملكة العربية السعودية. وعلى نفس النحو، يُظهر تحول حزب البعث العراقي الصاخب إلى هوية إسلامية مناضلة، مدى السرعة التي يمكن بها للاغتراب الثقافي أن يزوّد الحروب الاحتجاجية برموز هوياتية. ويكشف هذا التحول أيضا عن شدة تقلبات النداءات إلى الالتزام الدولي، والسهولة التي يمكن أن تحلّ بها التزامات أخرى تتخلى بوضوح عن نظام الدولة، محل التزام المواطنة(١٣).

وبناء عليه فإن القطيعة الحادثة عميقة: إننا ننتقل بوضوح من مسرح دولي تكوّن بطريقة كونية، نحو مسرح مشتت تختلط فيه أنماط مختلفة ومتناقضة. وأكثر من ذلك أيضًا: يتلاعب الفاعلون بهذا التعدد للحصول على منافع جديدة، في حين أن الدول الآسيوية والأفريقية كانت منذ عهد قريب لا تصل إلى العلاقات الدولية إلا باستخدام مفردات القاموس الغربي للعمل الدبلوماسي، وبالامتثال لنماذج إيديولوجية تغترفها من الغرب، ولم تكن ترجع، لكي تجد أذنًا صاغية، إلا إلى مزايدة تطالب بمزيد من الدولة وبمزيد من السيادة. ويؤدي هذا التشتت الثقافي للنظام الدولي بدوره إلى نمو الوظيفة الخارجية لجميع أشكال التعبئة التي تستند إلى الخطاب الهوياتي في داخل كل مجتمع. إن الفتن الطائفية في الهند، والتبشير الذي تقوم به الكنائس البروتستانتية في أمريكا اللاتينية، تماما مثل التعبئة الإسلامية في المغرب والمشرق أو في شبه القارة الهندية،

تنطوي أكثر فأكثر على الإعلان عن عملها دوليا، وبالتالي فهي تقوم بإدارة علاقاتها الدولية. وتتجلي الاستمرارية هنا كما تتجلى القطيعة بوضوح: فالتعبئة الدينية والطائفية تمو في القارة الأمريكية-اللاتينية، هناك حيث لم تعد حروب العصابات المنتمية لفيدل كاسترو تحرز أي انتصارات. كما تحتل الحركات الإسلامية العابرة-للأوطان والأنخراط الشعبي في صفوفها، المكان الشاغر الذي تركته الدبلوماسية القومية الناصرية. وكما يحل الانتاج المكثف للنظرة المناضلة تجاه الأجنبي في الهند، مسلما كان أو غربيا، محل الآثار التعبوية للدبلوماسية العالمثالثية لحزب المؤتمر. إن جميع هذه العناصر التي تأخذ على عاتقها، وبطريقتها الخاصة، أشكال الإحباط أو الاستبعاد السابقة الذكر، تقوم في النهاية بتكريس حياة دولية جديدة: سواء لأن هذه التعبئات الجديدة، كما سبق ورأينا، تمتلك مفعولا دوليا مباشرًا، أو لأنها تُكرِه حكام الدول، وبالتالي تحد من دبلوماسيتهم؛ أو سواء لأنه يمكنها دفع بعض هؤلاء الحكام إلى تغيير الملعب، وإلي التجرد من أدواتهم الدبلوماسية واستبدالها بموارد مرتبطة بهذا النمط الجديد من الفعل.

خلال حرب الخليج، ظهر تأثير الإكراه على الدبلوماسية بوضوح في باكستان والمغرب وتونس. فقد أرسلت كل من باكستان والمغرب وحدة عسكرية للمشاركة في التحالف المعادي للعراق، في حين انتشرت

بعد ذلك أنشطة جماهيرية لصالح الطرف المخالف، مما دفع باكستان إلى التكتم بشأن اشتراكه في المجهودات الحربية، وحث المغرب على تأييد مظاهرات يناير ١٩٩٢. وفيما يتعلق بتونس فإن ضغط الحركات الإسلامية جعلها تمتنع عن اتخاذ موقف، وحتى عن حضور اجتماع الجامعة العربية الذي كان يُنتظر اتخاذه قرارًا بإدانة العراق. أما فيما يتعلق بالتأثير الخاص باستبدال دبلوماسية بأخرى، فإنه يتيح تفسير جزء لا يستهان به من الدبلوماسية العراقية، بل لقد ظهر من قبل بأشكال أقل وضوحا في المواجهة بين إيران والولايات المتحدة خلال السنوات الأولى من إقامة الجمهورية الإسلامية. إن تعقد الدبلوماسية الإيرانية يعود إلى حقيقة أنها عرفت أكثر من ليبيا بكثير كيف تمزج بين الوظيفة المنبرية وبين عمل الدولة الواقعي، وكيف تنهض بدور تجميع المحرومين عبر اللعب أيضا على المنافسة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة، وكذا الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها طرق التعاون الثنائي بين الدول. ويؤدي تكوُّن إيران من جديد كقوة إقليمية، وكقوة احتجاجية عابرة-للأوطان في الوقت نفسه، إلى إدراجها في هذين البعدين الراهنين للمسرح الدولي، وفقا لسياقٍ تأمل بأن تحصل منه على أقصي مكاسب خاصة ممكنة.

هكذا تصبح وظيفة المدافع عن "المستضعفين"، في اقتباس لمقولة

قرآنية الأصل، إحدى مكونات النظام الدولي الأصيلة، وتُلقي في داخله عناصر العقلانية التي تميزه. إن هذه الوظيفة المستندة على الاحتجاج لا على السلطة، وعلى أشكال التضامن الأفقية لا على المصلحة الوطنية، تتخلي عن أدوات العمل الدولي التقليدي، كما عن غاياته. ولهذا فإنها لا تسعي إلى التفاوض كهدف وسيط، ولا إلى الاندماج الدولي كهدف نهائي. فالتفاوض ليس إلا وسيلة للتعبير، ولعرض القضايا التي يتم الدفاع عنها؛ إذ لا يُقصد بالربط بين تحرير الكويت وتحرير فلسطين التفاوض، لكنه يفرض نفسه ببساطة، كطريقة اتصال دولية. ويصبح هذا الاتصال هو الهدف النهائي الوحيد الذي يتم السعي إليه واقعيا: ولا تختلف وظيفة الخطيب المنبري القائمة داخل المجتمع عن تلك التي تمتد على المسرح العالمي من حيث أن الأولى لا تحمل برنامجا لدولة ولا حتى رغبة حقيقة في الوصول إلى السلطة، في حين أن الثانية لا تحمل نظاما بديلا. ويظهر القيد الذي يحد البلاغة المصاحبة لهذه الوظيفة المنبرية؛ فحيث أنها تحصل على قوتها من تفاديها تحديد معالم النظام الجديد الذي تدعو إليه، فهي تكتفي حينئذ بإعادة إنتاج نظام الدول الذي تشجبه، جزئيا على الأقل. إن الخطيب المنبري الدولي، مثله مثل كل منبري آخر، لا يحصل على أقصي مكاسب ممكنة إلا بالمحافظة على دوره الاحتجاجي.

هكذا ينزع التقدير العقلاني الذي كان يؤسس للنظام الدولي

التقليدي إلى التفتت: إذلم تعد للعلاقة بين التكلفة والعائد نفس المعنى لدى جميع الفاعلين. إن بعض الأفعال التي تبدو في سياق العلاقات بين الدول بأنها مكلفة للغاية وبالتالي منافية للعقل، قد تبدو في سياق النظام المنبري مترابطة وعقلانية. وفي ظل هذه الحالة تقل القدرة على تحسب سلوك الشريك، كما قد يفسد مبدأ الردع ذاته. ولا يعود عدم الفهم بين الدبلوماسيات الغربية وبعض دبلوماسيات العالم الإسلامي إلى التباس الوسائط الثقافية فحسب، بل يعود أيضا إلى صعوبة التوفيق بين هذين النظامين المتنافرين بحكم تعريفهما.

ويلزم التسليم بأن هذه الاستراتيجية الاحتجاجية تتوزع بطريقة غير متساوية في مجمل العالم غير-الغربي. إن حقيقة انتشارها، بصفة أولوية، في الفضاء الإسلامي، تؤكد أنها ترتبط أولًا بتعبئة موارد ثقافية يمكنها إضفاء معني على شجب تعميم العلاقات الدولية الفاشل وعلى الاستبعاد الذي يمارسه. ولهذا وجب النظر إلى قدرة الإسلام على الانتظام كقوة عابرة للأوطان، وعلى انتقاد طموح النموذج الغربي إلى الكونية، بوصفها متغيراً تفسيريًا ذا شأن[٤٤]. ومع ذلك سيكون اعتبار هذه القدرة المتغير الوحيد، سقوطًا في مغالاة ثقافوية ساذجة كما لا يجب خاصة التميز مسبقا بين ثقافات قادرة على الدفع بالوظيفة المنبرية وأخري لا يمكنها ذلك. وعلى هذا توجد فرص مواتية تماما لانتشار الاستراتيجيات المنبرية خارج نطاق

الإسلام، ولظهورها في فضاءات ثقافية أخري، وبأن تقوم خاصة، بتنسيق أنماط أخري من النزاعات. في هذا السياق بالتحديد، تميل الأشكال الدبلوماسية على مثال الشعبوية نحو الانتشار؛ حيث يظهر التزام دولي ذو طبيعة منبرية يقوم بتمديد توجه السياسة الداخلية، التي يتبعها العاهل، نحو الخارج مثلما يذكِّرنا مثال بنما والجنرال نوريجا: هنا نجد أن بناء سياسة خارجية معادية لأمريكا بفاعلية، لا يتطابق مع اصطفاف إيديولوجي، ولا مع السعي نحو استجلاب رعاية دولة أخري، ولا حتى مع مفهوم جديد للحياد؛ لكنه يتطابق بشدة مع الدفع بأسلوب احتجاج على المسرح الدولي خال من أيّ تمثُّلٍ عما يجب أن يكون عليه "النظام الدولي الجديد". وهذا هو بالتحديد السبب الذي من أجله لا يوجد لدي هذه الاستراتيجية في النهاية إلا القليل من الفرص لتكون حاملة للابتكار، في الوقت الذي تجازف فيه، على العكس من ذلك، بالانتفاع من دوام الفوضى الدولية الراهنة.

عمليات الابتكار الدولية:

وعلى هذا النحو، يمكن أن نتقلص إمكانيات الابتكار في هذا السياق: إذ يبدو الاهتمام بالتغيير هزيلا بقدر هُزال الخيار المتروك أمام الفاعلين للشروع في تغيير قواعد النظام الدولي. ومثلما يحدث في النظام

الداخلي، يؤدي الانحراف عن القواعد المألوفة إلى مزايا مُبدعة. ومن الممكن أيضا أن تؤدي عمليات تجديد نشاط الثقافات المقهورة، بالاضافة الى موارد أخرى، إلى قلب أوضاع نموذج الدولة لكي تفتح المجال أمام تطورات جديدة لنشر الكيانات الإقليمية في العالم. كما يمكنها أيضا إعداد طرق جديدة للربط بين النظام الداخلي والنظام الخارجي. ويمكن لهاتين الفرضيتين أن تخضعا لبداية لفحص إمبريقي يُثبت بأن هذا التغيير قد بدأ بالفعل، وليس مستنبطًا من مقدمات نظرية فقط.

أقلمة العالم:

تحيل أقلمة العالم إلى صيغ متنوعة تتجمع كلها على قاعدة تجاوز خريطة الدول، والدفع بتُقسيم آخر للمسرح العالمي يأخذ في الاعتبار معطيات الخصوصية الثقافية، بطريقة جزئية إلى حد ما. وتوجد أربع صيغ تبدو بأنها أساسية في هذا المجال هي: إنشاء مجموعات ثقافية شاسعة النطاق متبلورة حول تدفقات ثقافية عابرة للأوطان تقوم بالاحتجاج على الدول بل ومحاربتها. إقامة اتحادات دولية وفقا لأساليب تستهدف الاندماج وتتجاوز منطق الدول. تكوين محاور إقليمية حول دولة قوية توحّد بطريقة مبهمة بين هويتها كدولة وبين إرادة ذوبانها في وحدات أكثر اتساعا. والصيغة الرابعة والأخيرة هي المجهودات الساعية إلى حل المشاكل

المرتبطة بالهوية الخاصة عن طريق بناء أقاليم مغايرة للدولة وتنشد الاستقلال الذاتي.

وتتيح الصيغة الأولى من هذه الصيغ تعايش طرق عديدة للإنجاز تنزع إلى التناقض. إن تجديد نشاط تدفقات ثقافية مندرجة في أطراف النظام الدولي يخلق واقعيا "مساحات إمبراطورية" تتوافق إلى حد كبير مع غايات احتجاجية: تفرض إعادة تشكيل عالم إسلامي أو عالم هندوكي نفسها أولا كطريقة لعرض خطاب ناقد: فهي تحتج على هيمنة النموذج الغربي، وتحتج على المجموع الوطني باعتباره حيزا إدماجياً يجمع جماعات ثقافية وإثنية متباينة، وتحتج على الدولة كشكل لتنظيم المجتمع السياسي وكمصدر للعلمنة، وتحتج في النهاية على الحكام المتولين للسلطة وممارساتهم السلطوية وإخفاقاتهم الاجتماعية-السياسية. وفي كل من هذين العالمين، ويُحتمل في غيرهما من العوالم (عالم الهوية الهندية في أمريكا اللاتينية، وربما عالم الأفريقية في القارة السوداء، أو عالم الوحدة التركية في آسيا وفي أوروبا)، ينشأ أولا تفاعل متواصل بين ممارسات الاحتجاج التي لا تتوصل إلى التحول إلى واقع في أجهزة الدولة، وبين الدعوة إلى الالتئام في إمبراطوريات ثقافية تظهر كبديل محتمل لفشل التعبير الخطابي. يبرز حينئذ دور الحركات الإحيائية والمثقفون التقليديون الجدد بوصفهم القوى الموجِّهة لإنتاج هذا الفضاء الجديد الذي يكرس جزءا هاما من

خطابه لإقرار التمايز عن إطار الدولة-القومية: ف "دار الإسلام" هي دار المؤمنين، والعالم الهندوكي الخاص بحزب بهاراتيا جاناتا ليس هو عالم الدولة-القومية الهندية، إنما يحيل إلى حيز وهمي لا يضم الطوائف الأخرى، بل يضم في المقابل دول الهملايا ودولة سيري لانكا أيضا. وفي مواجهة هذه الإقليمية الثقافية المشيَّدة "من أسفل"، تقوم مبادرات مؤسسية بتقليدها في نجل، وبالتقولب في هذا الإطار ذاته لتمنحه توجها ايجابيا، مع أنه يمكن تفسير هذه المبادرات، هنا أيضا، بوصفها ردًا على تحدٍّ معيّن؛ مثال على ذلك، منظمة المؤتمر الإسلامي التي تشكلت في عام ١٩٦٩ كرد فعل على حريق المسجد الأقصى في القدس. ولا ينزع هذا النمط من المؤسسات التي تضم دولا حريصة على سلطاتها، إلى مأسسة نمط جديد من التنظيم الإقليمي، ولا حتى إلى تنظيم فضاءٍ ساهمت المبادرات الاحتجاجية القادمة من أسفل في رسم نطاقه. زد على ذلك أن ميثاق المؤتمر الإسلامي يهتم باشتراط "احترام سيادة واستقلال وسلامة أراضي كل دولة عضو [١٥]". وفي المقابل، يمكن للمبادرات المؤسسية متوسطة المدى أن تكون ذات تأثير تنظيمي أكثر أهمية بكثير، مثلما يشير إلى ذلك ازدهار المنظمات الحكومية وغير الحكومية التي تضم مثقفين وأساتذة جامعيين وفنيين أو تجار من العالم الإسلامي الذين يكونون بذلك بداية لتجمع إقليمي. وسواء تشكّلت هذه التجمعات بهدف

تحقيق منفعة أو رفع معاناة، فإنها تنتج الأنسجة الأولى لهذه المجموعات الثقافية، وتضمن وجودها دوليا: إن النجاح الأخير لحزب الجالية التركية في بلغاريا، والقمع المضاد للأتراك في اليونان، وتنظيم الطوائف الإسلامية في البوسنة، وازدهار العلاقات بين تركيا وألبانيا خلال العهد بعد-الستاليني، تماما مثلها مثل فورة الشعوب الناطقة بالتركية في مجموع أراضي الاتحاد السوفيتي السابق؛ هي جميعا أحداث لا تخضع لدبلوماسية الدولة، وهي تخلق، واقعيا، حيزًا إقليميا له قيمة دولية، وذلك حتى من قبل أن تتخذ الدولة التركية موقفا واضحًا بهذا الشأن.

ويمكن أن يظهر الاتحاد بين الدول كشكل آخر من أشكال عملية الأقلمة وتجاوز نموذج الدولة. ويفرض الاتحاد بين الدول نفسه، على نقيض المجموعة الثقافية، كنتاج لعقلانية دبلوماسي، وكخيار وارد من أعلى. ومع ذلك فهو يتسم بسمتين مجدِّدتين يشترك فيهما مع النموذج السابق ذكره: الأولى هي الافتراض بأنه يمكنه إحداث طريقة جديدة للتجمع السياسي؛ ثم الاعتقاد بأنه سينفتح على إعادة بعث إطار الدولة وقواعد اللعبة المرتبطة به. وفي هذا الإطار،، أدى البناء الأوروبي، في مركز العالم الغربي ذاته، إلى قلب أوضاع هياكل الدول القومية فعلا، ليحل محل انتماءات المواطنة، نظامًا تتعدد فيه الولاءات التي تؤدي، وبصورة متناقضة، إلى تنشيط الخصوصيات: الواقع أن ازدياد شبكات

الوحدة الأوروبية العابرة للدول يفتح المجال لدي المعنيين لتحديد هويتهم بوصفها أوروبية، وفي الوقت نفسه، وفقا للأقاليم الصغيرة التي ينتمون إليها: هكذا توجد لدي مدن ليون وميلانو وفرانكفورت وبرشلونة مصلحة بأن تحدد ذاتها بكونها حواضر أوروبية، في حين يؤدي ازدهار الروابط الإقليمية في إيطاليا، وتجدد حيوية الأقاليم الفرنسية والألمانية إلى بلورة خصوصيات جديدة. هكذا يصبح المسعى الفدرالي الذي تبادر به الدول، محملًا بنتائج ضارة بالنسبة لبقاءها ذاته، لكنه يشكل في الوقت نفسه، مصدرا للابتكار بالنسبة للنظام الدولي.

وحين تمتد هذه الظاهرة إلى عالم الجنوب تصبح أكثر تباينا بكثير وبالتالي أكثر غموضا. إذ يكرس اتحاد الدول حينذاك ظهور مجموعات إقليمية تتوكد هويتها الثقافية أكثر، في حين يتكشف في الوقت نفسه، حذر متزايد لدى الحكام، وحرص أكبر على امتيازاتهم وسلطاتهم، وارتباط أكثر بالمحافظة على فضائل هذه الدولة المستورَدة التي تضمن لهم الاستمرارية. هكذا يكشف بناء اتحاد المغرب العربي تماما عن مثل هذا التوتر: فقد أقيم هذا الاتحاد في فبراير ١٩٨٩ نتيجة لمعاهدة مراكش. وقد سجلت هذه المؤسسة الجديدة في البداية تجاوز عهد الصراع الذي كان دائرا حتى ذلك الحين بين الدول الخمس أعضاء الاتحاد وهي الجزائر وليبيا والمغرب وموريتانيا وتونس. ويمكن تحليل هذا الاتحاد باعتباره

يشكّل في الأساس، تحالفا يخضع بدقة لدواعي خاصة بمصالح الدولة، ويتزود بجميع الوسائل التي تستطيع حمايته ضد أي مشروع لهدم إطار الدولة القومية. لقد سجلت نهاية سنيّ الثمانينيات منعرجًا شهد ظهور ضرورات مشتركة عدة دفعت كل دولة من هذه الدول إلى استراتيجية التحالف: تضافر الأزمات والضغوط المرتبطة بالمديونية، وبالصعوبات الاقتصادية، وبالآثار السلبية للتعبئة الاجتماعية؛ اللجوء المتزامن إلى نفس وصفات "الإصلاح"، وذلك في نفس الوقت الذي تحولت فيه الجزائر إلى صندوق النقد والبنك الدوليين، وعكفت على الخصخصة، وشرعت في تفكيك التزام الدولة؛ ظهور تحديات مترابطة تستدعي معالجتُها اتباع سياسة تعاونية لا سيما في مجالات تهيئة الأراضي والري، بل وفي القطاع الغذائي أيضا. هذا بالإضافة إلى أن هذه الأزمات كانت واضحة، وتسببت في نتائج سياسية منذرة بمخاطر كانت كافية لإقناع هؤلاء الحكام بضرورة التعاون، حتى في مجال القمع الداخلي الذي لا يجب أن يفضي، بسبب سياسة قائمة على التنافس، إلى جعل الدولة المجاورة ملجأ لمعارضيه. وخلاصة القول كان هدف هذا الاتحاد هو إقامة جماعة مغاربية تقطع مع أشكال المعاناة والاحتجاج. يضاف إلى ذلك وجود حاجة لمواجهة إنشاء جماعة أوروبية في الشمال: هكذا أعقب استيراد نموذج الدولة استيراد نموذج الاتحاد الكونفدرالي.

غير أن نتيجة هذه الخيارات كانت مبهمة. فقد تم على المستوى المؤسسي استبعاد المشروعات التي قد تعتدي على سيادة الدول: هكذا لم يُقبَل الاقتراح الليبي الخاص بالوحدة الكاملة، ولا حتى النموذج التونسي الذي يطالب بصيغة يذكِّرنا بنيانها بالمؤسسات الجماعية الأوربية. ولم يكن من بين الأهداف المقررة لا التنسيق الضريبي، ولا الوحدة النقدية، ولا الوحدة الجمركية، ولا فكرة الجماعة الاقتصادية للبترول والغاز. لقد أمكن فقط إعداد اتفاقيات ثنائية ومتعددة الأطراف تتعلق بالتدريب وبالتبادل التجاري وبالتعاون في مجال الطاقة والمناجم، ذلك على غرار مشروع خط أنابيب الغاز الذي يربط واحة الصفصاف الجزائرية بمدينة زوارة الليبية عبر جفصة وزارزيس، وخط الأنابيب الذي يربط حاسي رمل بطنجة. ومع ذلك فالأرجح أن الجوهر لا يكمن هنا: فمشروع اتحاد المغرب العربي ذاته الذي جاء عقب ثلاثة عقود من التغطرس القومي وعدم تعاون شبه كامل، يساهم بعمق في إعادة توجيه سلوك الأفراد خاصة من الفئات الحاكمة. إن الفنيين والمثقفين والموظفين من الجنسيات الخمس المعنيين بحرية التنقل عبر المنطقة المغاربية، تتجدد ظروف تنشئتهم بصورة هامة، كما تتغير في النهاية طبيعة مصالحهم. وهي تساهم في كل حال في فصم العلاقة التي تربطهم بنموذج الدولة-القومية، وفي تصور هويتهم ومشروعهم في سياق إقليمي حيث يستطيع التاريخ والثقافة والتشارك في

الاحتياجات في مواجهة مجموعات إقليمية أخري، إحداثَ مصالحَ ومفاهيم أخرى للعمل السياسي. وباختصار، فإن فرضية برجوازية الدولة التي يتم اعتبارها الأصلح لاستيراد نموذج الدولة الغربي، تتجه بذلك نحو التضاؤل، وإلي جعل احتمالات الابتكار مفتوحة(١٦).

ويبدو واضحا أن هذا الأسلوب في تدعيم الكيانات الإقليمية ينزع إلى الانتشار وإلى الانتعاش فيما هو أبعد من أوروبا والمغرب، وذلك بخاصة في أعقاب اختفاء الانشقاق بين الشرق والغرب والتخفيف من حدة الانقسام الإيديولوجي في العالم: فقد تجدد نشاط منظمة دول جنوب شرقي آسيا، وازدهرت الاتفاقيات الإقليمية في أمريكا اللاتينية لا سيما ميثاق دول الأنديز والتجمع الذي يضم بلدان القرن الأمريكي الجنوبي؛ وتضاعفت أيضًا أجهزة التعاون بين الدول الأفريقية؛ كما تكاثر التدفق الذي يربط الصين الساحلية بجيرانها المباشرين عن طريق "المناطق الاقتصادية الخاصة" التي اضطرت جمهورية الصين الشعبية إلى قبول تكوينها. ومن خلال كل حالة من هذه الحالات، يمكننا مشاهدة بداية ذات الحركة الخاصة بإعادة تشكيل الجغرافيا السياسية، ونفس المسعى نحو مفهوم جديد للعلاقات الدولية يمتزج فيه ازدهار تعدد الأقطاب، الذي لا يزال نسبيا للغاية، مع توكيد الفضاءات الثقافية المنتسبة لتاريخ خاص.

ويمكن أيضا أن نتكون المحاور الإقليمية الجديدة حول دول قوية

تنشد الهيمنة، ويتسبب هذا الطموح ذاته في إيجاد أنماط أخري من الابتكارات، بل ومن المفارقات أيضا. هكذا تذكرنا ممارسة اليابان لسياسة " الكوكوسيكا " kokusaika أي "العالمية"، بإقامة فضاء ياباني يمتد إلى ما وراء الحدود السياسية للدولة بكثير، وتمتزج فيه، بطريقة معقدة، عناصرُ من عقلانية الدولة مع مجموعة من التدفقات غير السياسية، ووفقًا لنهج ينزع عن القواعد التي تحكم النظام الدولي التقليدي جزءا هاما من مدلولاتها. إن التوتر قوي بين حرص الدولة اليابانية التي امتنعت خلال أمد طويل عن التزود بدبلوماسية لها وزن على المسرح الدولي، وبين الممارسات شديدة التنوع الصادرة عن المجتمع المدني والمنفتحة على تكوين حيز إقليمي خاضع للاقتصاد والثقافة اليابانيتين. إذ لا يزال التوجه الرسمي للدولة اليابانية يحيل إلى مذهب "Datsua Nyuo" (فلنترك آسيا وندخل الغرب) المعلن عنه في عهد حكومة الميچي.لكنها لا تزال متأثرة، من الناحية الاستراتيجية، بتكلفة المغامرة الاستعمارية التي عانت منها قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية. وفي مواجهة دبلوماسية المؤسسات هذه، يحقق المذهب شبه المعاكس الذي يدعو إلى "العودة إلى آسيا" تقدما كبيرًا، تؤججه أزمة الهوية الثقافية التي تشهدها اليابان، وتغذيه أيضا النداءات القادمة من دول الأطراف. هكذا يتم التلطيف من صرامة إطار الدولة القومية عبر دينامية الجامعات اليابانية التي تمنح ٧٠% من

منحها إلى أفضل الطلبة في جنوب شرقي آسيا والذين يشكلون كوادر فروع الشركات اليابانية الموجودة في اندونيسيا وماليزيا أو في تايلاند. ومثلما حدث بعد عهد الميجي، يلتحق اليوم طلبة صينيون وكوريون وماليزيون بالمؤسسات الجامعية في الأرخبيل الياباني لتسهيل تمكنهم من تقلد دور النخبة حين العودة لبلدانهم. على هذا النحو، وبينما يجري تشكيل "مجال ثقافي للرموز الفكرية"، يقوم التمويل الياباني بجلب منافع جديدة لهذا التضامن الإقليمي: ففي نهاية السبعينيات، استقرت في جنوب شرقي آسيا ٢٧% من الاستثمارات اليابانية في العالم، أي ما يقرب من ١٠ مليار دولار[١٧]. واليابان هي المستثمر الأجنبي الأول في اندونيسيا، وفي تايلاند (حيث تسيطر على ٥٥% من الاستثمارات مقابل ٧% للولايات المتحدة) وفي ماليزيا وسنغافورة والفلبين. وتقوم الشركات اليابانية الكبيرة هنا بدور حاسم، من غير أن ينطوي ذلك على نقل حقيقي للتكنولوجيا: إذ تتمخض التدفقات المالية المنبثقة عن هذا الدور عن سيطرة واقعية على اقتصاديات جنوب شرقي آسيا، من غير أن تُعرِّض الهيمنة الإقليمية لأصحاب المشروعات اليابانيين لخطر حقيقي. ويظهر بوضوح تقسيمُ للعمل يقوم بتنسيق فعليّ لهذا الفضاء الجديد: الإلكترونيات في ماليزيا، والزراعة-الغذائية في تايلاند، والصناعة الثقيلة في اندونيسيا، والخدمات في سنغافورة.

ويُحدِث هذا النمط من التغيير تناقضات عديدة. فهو أولا يواجه بوضوح بين هيئتين سياسيتين متقابلتين: الأولى، دولة قومية يابانية منسوخة بدقة عن القواعد العالمية، وتضطلع باهتمام بدورها كزبون سياسي للولايات المتحدة؛ والأخرى فضاء نفوذ بل هيمنة يابانية غير محدد النطاق، غير ممأسس تماما، وتكوّن انطلاقا من موارد قادمة من المجتمع المدني، وتبلور في نظام اقتصادي وثقافي معا. ويؤدي هذا التوتر إلى نمو مطالب بالتحرر السياسي لدولة اليابان، وخروجها بالتالي عن نظام التبعية، مثلما أشارت إليه النقاشات التي صاحبت التجديد الثالث للمعاهدة اليابانية-الأمريكية عام ١٩٩٠. ومن الأمور الكاشفة، أن هذه المراجعة، التي اشتملت أيضًا على مطالب بمراجعة الدستور، وبالتالي مراجعة النظام السياسي الداخلي، تُحرِّك الآمال خاصة لدى الأجيال الشابة وضمن الوزارات الاقتصادية[١٨].

غير أن هذا الفضاء الثقافي الجديد لا يتكون منفصما عن النموذج الغربي. وإذا كانت اليابان تسيطر بصورة متزايدة على تدريب نخب الجنوب-الشرقي الآسيوي، فإن النخب اليابانية ذاتها تستمر في الالتحاق بالجامعات الأمريكية. وإذا كانت الدينامية الصادرة عن المجتمع المدني تقلب أوضاع علاقات الزبونية المنسوجة مع الولايات المتحدة وتساهم في زعزعة نظام سياسي يعاني من أزمة صريحة ويحصل على شرعية داخلية

في غاية الضعف، فإن حركات الاحتجاج لا تواجه النظام السياسي بأي نموذج بديل. وحينئذ، تعود إمكانيات التجديد إلى تطور الدينامية الخارجية أكثر منها إلى تطور الدينامية الداخلية، وترتبط بآثار عمليات تدعيم الإقليمية أكثر منها بقدرة حقيقية على التخلص من الوصاية الغربية. وبعبارة أخرى، يتوافق التغيير نفسه، ليس مع أزمة مركز النظام الدولي؛ بل مع آثار الابتكار التي تخلقها النظم الإقليمية في أطراف هذا النظام. وعلى المنوال نفسه، لا يبدو أن تراكم الموارد المادية يقوم اليوم، كما كان الحال بالأمس، بتحريك هذه التغييرات، على عكس ما يؤكده أنصار المذهب التنموي: فالقوة الاقتصادية اليابانية لا تخلق بذاتها ترياقا لعلاج عملية التغريب والتبعية السياسية، بل يمكن أن تقوم، على العكس من ذلك، بتوسيع نطاقها. ويبدو أن مهمة القطيعة تكمن في بناء فضاءات مخالفة للنظام الدولي، وتكمن بدقة، في سلسلة النتائج المترتبة على نشر الإقليمية التي تُنعش واقعيا، المناهج الثقافية والتكافلات المستقلة عن القوانين المنظمة للمسرح العالمي. إن اختفاء المرجعية السوفييتية التي كانت، فيما مضي، تضفي على هذه التجمعات الإقليمية معنًى يتوافق مع النموذج المهيمن على العلاقات الدولية، لا يؤدي إلا إلى تقوية وتعزيز هذه العملية.

هكذا ينزع تكاثر هذه الأقطاب الإقليمية المتمثلة في اتحاد دول أو

في هيمنة دولة واحدة، نحو إعادة البناء حيث كيان الدولة هو الوسيط الذي يرسم حدود هذا البناء. هكذا يبدو ان كل شيء يدل على أن درجة السيطرة التي تملكها الدولة تمثل المتغيِّر المحدد والمفسِّر لعمليات التجديد: فالاندماج الأوروبي، واتحاد المغرب العربي، والحيز الجديد في الشرق- الأقصى، بل "والعالم الإسلامي"، هي محاور قد تكون محمَّلة بالابتكارات من خلال قدرتها على إحداث شبكات تضامن عبر-وطنية، وأساليب جديدة لتحقيق الهوية، وبخاصة، أشكال جديدة للاندراج في النظام الدولي بعيدا عن المنطق الدبلوماسي التقليدي.

أخيراَ، تشتمل أقلمة في العالم، بالتوازي مع ما سبق، على تشكيل مجموعات دون-الدول أو عبر-الدول تستهدف حل المشاكل المترتبة على وجود أقليات وطنية، وعلى الصعوبات الخاصة بتعايشها مع مبادئ نموذج الدولة القومية. إن التفرقة بين الحيز العام والحيز الخاص، ومسلمة أسبقية الانتماء للمواطنة، تفترضان بأن الدولة لا تُعنى إلا بالفرد المحروم من كل هوية وسيطة. وفي ظل هذا العرف أو المبدأ، تم حرمان الأقليات الوطنية على الدوام، من الحصول على أية شخصية دولية، ولم يحدث إطلاقا الاعتراف لهم -بصفتهم تلك- بحق الوصول إلى المسرح الدولي وإلى المؤسسات التي تؤلِّفه.

ومع ذلك سرعان ما تكشَّف أسلوب العمل بين الدول بأنه محمل

بالانحرافات. إذ غالبا ما تحولت الأقليات في الواقع إلى فاعلين دوليين لفرط ما استخدمتها الدول كأدوات للمنافسة فيما بينها. وتعتبر تطورات القضية الكردية من هذه الناحية ذات مغزى بنوع خاص: إذ باعتبارها هوية خاصة واعية بذاتها فإنها تصطدم مباشرة بمنطق الدولة، ولا تستطيع تحقيق ذاتها إلا بقلب أوضاع نموذج الدولة القومية في المنطقة وبشجبه. ويخضع تكوُّن هذه القضية وبخاصة نموها إلى حد كبير إلى المناورات السياسية-الدبلوماسية لدول المنطقة. فقد أيدت الدبلوماسية السوفيتية تكوين هوية كردية وشجعت في عام ١٩٤٦ على إعلان قيام جمهورية مهاباد الكردية بقصد إضعاف الدول المعنية وفتح مجال لنفوذها. وعلى المنوال نفسه، أيدت الدولة الإيرانية لاحقًا، الحركات الكردية العراقية ماديًا، بزعامة برزاني بهدف تقوية موقعها نزاعها الحدودي مع دولة العراق خلال مشكلة شط العرب. وفي المقابل كان ثمن التصالح بين دولتي إيران والعراق في الجزائر عام ١٩٧٥، تخلي الشاه عن سياسة الدعم هذه التي أصبحت محرجة فجأة. وبالرغم من أن الدولة السورية مهددة أيضا بصحوة الحركة الكردية، إلا أنها قامت بدورها في مناسبات عديدة بتقديم المعونة العسكرية إلى الأكراد الأتراك لكي تضغط على أنقرة، وإلى الأكراد العراقيين بخاصة بقصد حسم النزاع مع الاتجاه البعثي الحاكم في بغداد. ولم تتون الدولة العراقية نفسها أيضا عن دعم الأكراد

الإيرانيين الثائرين ضد الجمهورية الإسلامية، في حين فتحت الدولة التركية، ولها خلاف مع أقليتها الكردية، حدودها منذ عام ١٩٧٨ أمام "البِشْمِرجة" [أي المحاربون الأكراد]، مع تزودها بالوسائل اللازمة للتدخل عسكريا في كردستان العراقية لغرض القيام "بعمليات بوليسية[١٩]".

ويستحق المثال الكردي الحصول على اهتمام خاص لتميزه، ولأنه يُضخِّم سمات هذا التناقض: فحين تواجه الدول القومية المعنية تهديدا لهويتها، تُستدرج، بحكم منطقها الخاص، إلى المشاركة بفاعلية في ازدهار تعبئة تؤدي إلى رفضها. ونجد أن الظاهرة نفسها ترافق تطورات اغلب الحركات الهوياتية الأخرى التي تمتد على عدد من الدول القومية، لكن بصورة أقل حدة. مثل التاميل في الهند وفي سيري لانكا، والأزيري في إيران وفي الاتحاد السوفيتي السابق، والبالوش في باكستان وإيران، ومن بينهم كذلك الباسك في فرنسا وأسبانيا. وفي كل حالة من هذه الحالات يفرض حيز إقليمي هوياتي ذاته فيما وراء الدول القومية، كما يزداد تأججا بسبب أسلوب التفاعلات المتبادلة بين هذه الدول.

ولا تتسبب الأقليات الوطنية المعزولة داخل أحدي الدول في حدوث نفس هذه التناقضات، ولا هذه اللعبة الانتحارية الغريبة التي تمارسها الدول المعنية. ومع ذلك فإنها تنزع هي الأخرى إلى الاندماج في أعمال دبلوماسية وفي تحويل النظام الدولي إلى منتجٍ للشرعيات الهوياتية:

فالأقليات المسلمة في الفلبين، وفي الهند، وفي الاتحاد السوفيتي السابق، أو في إثيوبيا تتلقى دعمًا دبلوماسيا بل ومساعدة عسكرية من جانب الدول الإسلامية المحتاجة لتجديد الإقرار بشرعيتها الدينية. كذلك الأقليات التركية في قبرص، وفي أوروبا الشرقية التي أصبحت رهانا في الجدل السياسي في أنقرة وبالتالي مصدرًا للمزايدة. وأيضا التبتيون الذين تساندهم الهند بقصد التوازن مع الصين دبلوماسيا، والمسيحيون اللبنانيون الذين دعمتهم بغداد وقت التوقيع على اتفاقيات الطائف بقصد إضعاف موقف البعث السوري. هكذا فالدول لا تعمل كنادٍ مغلق يحمي هذا الاحتكار الثمين الذي يجب نظريا أن يتيح لها وحدها السيطرة على المسرح الدولي: إن عمل الدول داخل المسرح العالمي يقودها غصبًا نحو المشاركة في بناء فضاءات ثقافية إقليمية تتجه في النهاية نحو نفي هذه الدول.

ولا تعكس هذه الدينامية عملا سياسيا-دبلوماسيا فحسب: إنها تتكون أيضا داخل الدول باعتبارها امتدادا لنشاط النظم السياسية الداخلية، وبخاصة المنافسة التي تشتعل أثناء السعي إلى السلطة. ومن جديد نجد المثال الكردي كاشفًا عن تحولات الدولة التركية: كانت تركيا الكمالية غربية أكثر من جيرانها، وبذلك كانت أكثر تشددًا في رؤيتها اليعقوبية والادماجية. وقد وجب عليها التحول شيئا فشيئا نحو الاعتراف واقعيا بالشخصية الكردية بحيث تم الاعتراف باللغة الكردية كعنصر ثقافة

دون–وطني. وفي الوقت نفسه، لم تعد الاتصالات التي تجري في قمة الدولة مع المسئولين الأكراد تتسم بالسرية. إن استقبال المهاجرين الأكراد بالجملة بعد انتهاء حرب الخليج والدور الرسمي الذي مُنح للأمم المتحدة بهذه المناسبة يتساوى مع الاعتراف بتدويل قضية كردستان. ومن الأمور ذات المغزى أن جزءا كبيرا من هذه المبادرة قد اضطلع بها الحزب الاشتراكي الديمقراطي التركي الذي يعتبر على المسرح الحزبي التركي، بأنه الوريث المباشر لتقليدية كمال أتاتورك: فمن صفوف هذا الحزب خرج النواب الأكراد الثمانية الذين شاركوا عام ١٩٨٩ في مؤتمر باريس حول المسألة الكردية قبل أن يطردوا من صفوف الحزب بسبب ذلك؛ لكن بسبب دافع الحصوزل على أصوات جديدة، قرر هذا الحزب الكمالي أيضا فتح قوائمه رسميا للمرشحين الأكراد أثناء الانتخابات التشريعية في أكتوبر ١٩٩١، وبالتالي فاز بجميع المقاعد تقريبا في جنوب شرقي الأناضول، بل وأصبح متصدرًا لتجسيد التمثيل الكردي في برلمان أنقرة. وبالتوازي يتعاقب في العراق قمع عنيف ثم مفاوضات شبه رسمية بين الدول وممثلي الحركة الكردية. وتعكس هذه المساومات بوضوح لعبة سياسية يقوم بها العاهل بقصد زيادة فرص بقاءه في الحكم: وهذا يعنى أن النظام السياسي الداخلي ينتهي بجميع أشكاله، وفي ظل منعرجات معينة على الأقل، إلى سياقات يعترف فيها بالأقليات؛ قد تكون واهية؛ لكن كافية لرسم معالم فضاء لا يمّحي بعدها أبداً [٢٠].

هكذا يساهم أسلوب الدولة في أداء وظائفها الداخلية والخارجية في ظهور فضاءات ثقافية إقليمية بدلا من كبحها وعرقلة تكوّنها. ومهما كانت دقة اليعقوبية الموجودة بوضوح في كل نموذج دولة مستورَدة، فإن الهويات الخصوصيات تتقوي في نهاية الأمر بواسطة عمليات تفاعلية صادرة عن منطق الدولة، وتتسبب في زوالها في الوقت نفسه. فضلًا عن أن أزمة الانتماء المواطني والدعم اللاحق لتحقيق الهويات الطائفية يغذيان هذه الدينامية من أسفل، ومن الغريب أنها تتنشط أيضا من أعلي. وعلى هذا النحو، فإذا كانت الدولة لا تبدأ بالتحول نحو الهويات الخصوصية إلا في ظل ظروف وطنية ودولية معينة، كما أنها قد تتراجع بل وتلجأ إلى القمع في أوقات أخرى، غير أن كل شيء يساهم في ديمومة آثار عمليات التشتت وتعذر محوها. وتسير الأمور جميعها وكأن نظام الدولة ملتزم بمنطق يثير عناصر اللانظام المحمَّلة بالابتكار: وليست الفضاءات الثقافية الإقليمية التي ترتسم مجرد تعبير عن رفض لفكرة الدولة فحسب، لكنها تتجه أيضا نحو تحديد ذاتها إيجابيا بالنسبة للفضاءات السياسية القائمة، وللمسرح الدولي، وللفضاءات الثقافية الأخرى. وتتفتح صعوبة أقلمة هذه الفضاءات على ابتكار قسري آخر: إذ حين تقوم هذه الفضاءات الإقليمية الجديدة بحرمان الدول من احتكارها للعمل الدولي، وتقوم بتوزيع هذا العمل على الفرد وعلى المجموعة، فإنها تُفضي إلى تغييرٍ في أساليب الربط بين الداخلي والخارجي.

الداخلي والخارجي: نهاية التفرقة:

الأرجح أن التجديد الأكثر أهمية والذي يجسد الطوبيا أكثر من غيره في النهاية، يعود إلى فكرة إعادة التوفيق بين الداخلي والخارجي. كان النظام الداخلي وفقا للنظرية الكلاسيكية، وللدبلوماسية التقليدية، ولتوزيع الأدوار المعلن؛ هو نظام الأفراد والمواطنين والرعايا، في حين كان النظام الخارجي من شأن الدول وحدها. وكان المسرح الدولي ناديا مغلقا لا يستطيع الفرد دخوله. وقد سجلت تصفية الاستعمار من هذه الناحية تصدعا في السيادة، لكنها عبّرت في الوقت نفسه عن استمرارية في النظرية كما في الممارسة: فقد قام العواهل الجدد بالتذكير بمبدأ تعاقب الدول وبالمطالبة بتطبيقه بطريقة تبرز فعالية هذه المسلمة.

وفي المقابل، ترتبط القطيعة على هذا المستوي بالنتائج المتوالية للفوضى الدولية: فتكاثر الانتماءات، وتنشيط أشكال التضامن العابرة للأوطان، وفك الترابط بين الفرد والأرض، يضع الفرد أكثر فأكثر في مركز الحَكَم في مواجهة الهويات وأشكال التعبئة الجديدة التي تتجاذبه. وحينئذ لا يصبح المسرح الدولي مساحة خاصة بالفاعلين الجماعيين ولا بالدول وحدها؛ بل يمتلئ بعدد لا يحصي من الفاعلين الفرديين، ويتغذى بمزيج يضم عددا غير محدود من القرارات الصغيرة. من المؤكد أن الدول لا تستسلم؛ فالأفراد يجدون أنفسهم بالفعل، "منتمين لجماعة أخري" من

بين مجموعات الجماعات المنتجة لتنشئة ولتضامنات جديدة لكن يظل أن وصول الفرد إلى المسئولية الدولية يقلب بعمق نظام الشئون التي كانت تقدم له حتى ذلك الحين بأنها "شئون خارجية". ونظريا تكون النتائج هامة: إذ حين تفقد الدولة دورها كوسيط إجباري بين الداخلي والخارجي، فإنها تتخلى عن جزء هام من شرعيتها ومن وظائفها. ولابد أن تتأثر فرضية الحيز العام ذاتها بهذا التغيير، في حين أن امتداد الفضاءات الاجتماعية الخاصة على المسرح الدولي يجعل فكرة المصلحة الوطنية ذاتها أمرا نسبيا، وهي الفكرة التي تقوم عليها النظرية التقليدية للعلاقات الدولية.

ويصحب هذه الفردنة أيضا، إعادة تكوين فضاءات ثقافية وتجديد نشاطها، تلقي ظلالًا على الوجه الآخر للدولة. وفي هذه المرة يصاب المجال العام بالتلف بسبب نمو الخصوصيات، وبسبب حلول الهوية الثقافية محل التوجه العالمي لعلاقة المواطنة. ومع ذلك يمكن للمنطق الفردي وللمنهج أن يتوازنا في تناغم، إذ يقوم الأول بالتخفيف من آثار الثاني ويمنحه حدًا أدني من سهولة الحركة. وليس الأفراد أسرى هويات دائمة إطلاقا، فقد برهن النقد الاجتماعي بأنها غير موجودة على أية حال خارج الإنشاءات الإيديولوجية التي تُحدِثها. ولهذا فالرؤية "الجوهرية" للثقافات والأمم تحوّل الآثار العاجلة والخارجة عن السيطرة لصحوة الإحيائيات الدينية، إلى عقيدة مؤكدة. ومع ذلك يجب التسليم بأن مثل هذا الاستنتاج متعسف،

ويحجب تأثير الظروف، ومنطق التغريب الثقافي، وعملية التعبئة التي تقوم على رد الفعل، والتي تغذي مثل هذه الحركات. وحتى إذا محونا مثل هذا المعطيات الأخيرة، فمن المؤكد أن المرجعيات الثقافية لا تختفي: إن دمجها كمبادئ منظمة في الدول غير الغربية، يؤدي بالضرورة إلى التآلف سواء مع المنطق الفردي أو مع تضاعف المطالب الناتجة عن التنوع المتزايد للتدفقات العابرة للأوطان.

لقد برهنت دراسات عديدة على أن حرص الفرد على مصالحه لا يتنافى مع أية ثقافة[21]. إن الفرضية المقبولة والمثمرة الخاصة "بثقافة جماعية" لا تتنافي مع تلك الخاصة بفرد نشيط ولديه استراتيجة؛ بل هي تُميِّز فقط طريقة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتبين أسلوبا يتبعه الفرد ليضفي معنى على اندماجه في المجتمع العمراني، ويتصور ويمارس مؤانسته الاجتماعية، ولكي يصوغ علاقته بالمجموعة ويعرّف عن ذاته داخل علاقات تبادل أيا كان نوعها. هكذا يمكننا استخلاص المحاور الكبرى لثقافة جماعية يستند فيها الحيز السياسي إلى المجموعة أكثر مما يستند إلى مركز حكومي ثابت، ويستند فيه الحكم إلى مفهوم للسلطة مدرج في أجهزة تنظيم الجماعة بدلا من نظام مجرد للإنابة، ويرتبط فيه الاقتصادي بمجموعة من الممارسات "المندمجة" في الهيكل الاجتماعي أكثر من ارتباطه بوضع فرد في السوق. وتصف جميع هذه العناصر ما يمكن أن تكونه طريقة

جماعية للابتكار الاجتماعي من أجل تحديد الإذعان المدني، وتوضيح المؤسسات، أو النظام المعياري أو التحولات الاقتصادية. وإذا كانت هذه العناصر تصوغ دور الفرد بطريقة مختلفة، فإنها مع ذلك لا تمحوه. وإذا كانت تنزع إلى نفي الفردانية، فإنها لا تناقض جدوى العمل الفردي إطلاقًا.

وحينئذٍ لا يتسبب التزامن بين صعود الفرد على المسرح الدولي وكثرة الخصوصيات في إحداث أي تناقض رئيسي. بل يمكنه أن يكون على العكس، محمّلا بالابتكار بشرط أن يتوقف اتجاه عمليات التأكيد على الهويات الثقافية إلى ممارسات منبرية. لأنه طالما ظل هذا الأمر محصورًا في التعبئة ضد هيمنةٍ تجسّد جميع أشكال الإحباط، فلن تكون أمامه أية فرصة لإنتاج طوبيا جديدة، ولا أن يكون عاملا للتغيير، مثلما يدلنا عليه الهُزال الشديد في البرامج القومية والدولية للحركات الإحيائية في كل مكان تزدهر فيه. وفي المقابل، إذا أصبحت إعادة بناء الهويات أساسا لإعداد فضاءات سياسية، فيمكنها أن تستفيد من تنشيط مسؤولية الفرد الدولية. وفي مواجهة تزايد ضعف أطر الأراضي الإقليمية، والارتباك الذي يُضعِف الدولة المستورَدة، والطعون الموجهة لمبدأ الجنسية ذاته حيث ينظر إلى صبغته الكونية بوصفها تعسفية، فان الاستقلال الممنوح للفرد يمنحه الوسائل ليبني بنفسه هويته الخاصة، ولكي يقوم بدور الحَكَم بين

المرجعيات المختلفة التي تستهويه، وبتوزيع عمله على شتى الانتماءات التي تستدعيه.

إن هذا المنظور الخاص بقيام الفرد بدور الحَكَم لا يتعلق بمستقبل غير واضح: بل هو يحدث فعلا في أكثر من منطقة في العالم حيث لا يمكن لتعدد مستويات الانتماءات إلا أن يقود الفرد نحو الاختيار بينها، حتى إن لم يزل هذا الاختيار محصورا بمجموعة القيود المرتبطة بعلاقات التبعية. إن تكوُّن جمهوريات جديدة في آسيا الوسطي يتم في سياق من الضغوط المتشابكة، حيث يُدعى الفرد إلى الانتماء إلى كيان تم تجديده في إطار الدولة القومية القديم، كيان مصطنع خضع لتعديلات كتومة بعد خمسين عاما من التاريخ المشترك، كما تجتذبه أيضا تعبئة الوحدة الإسلامية، والمرجعية الفارسية، والدعوة إلى الوحدة بين الناطقين بالتركية: يتنافس التاريخ السياسي، والدين، واللغة من أجل الحصول على انتماء وإخلاص الفرد؛ وفي نهاية الأمر فإن اختيار الفرد وحده هو الذي يمكنه الفصل بينهم "(٢٢). وماذا يمكن القول بشأن الحال المماثلة القائمة في القرن الأفريقي الذي يتوزع بين العالم العربي، والعالم الأفريقي، والعالم الإسلامي، والعالم المسيحي؟ وذاك الذي يجري في الصحراء الأفريقية الموزعة بين الانتماء لدار الإسلام، أو بين الاندماج مع ثقافة ومع شبكات تمتد جذورها وتشعباتها حتى ساحل خليج غينيا؟ عن قبائل الهوسا الممزقة بين الروابط الجماعاتية وبين الانتماءات السلطانية القديمة وبين منافذ وطرق

التنقل نحو دلتا النيجر؟ وبما أن خرائط الثقافات ليست مجمّدة أبدًا، والهويات ليست فطرية إطلاقا، وحيث أن الهويات المتاحة عديدة لحسن الحظ، فان الفرد ينتزع في نهاية الأمر من الأدوار عبر القومية التي تتجاذبه، وسائل اختيار ذاته وتحركاته[٢٣].

ويحصل الفرد أكثر فأكثر، أيضا، على إمكانية دمج الأحداث المسماة "أجنبية" في بناء اختياراته السياسية وشبكات التعريف بهويته. لقد كانت حرب الخليج، بطريقة غير متوقعة، عاملا للتقريب بين الطائفة الهندوكية والطائفة المسلمة الهندية في عدائها المشترك ضد التدخل الأمريكي. وساهم تفاقم النزاع بين الأذريين والأرمن بشأن ناجورني- كارباخ والتغطية الاعلامية الواسعة، في تغيير ظروف التعبئة السياسية في تركيا، وفي دعم الدعوة إلى الوحدة التركية والمعادية للغرب، وفي تغذية الجدل داخل الطبقة السياسية، الأمر الذي أدي إلى قلب الاستراتيجيات الدبلوماسية في قمة الدولة التي كانت تهدف إلى التقارب مع الجماعة الأوروبية. وكانت لإعادة النظر في التحالفات القائمة في شبه القارة الهندية ترجمة اجتماعية واضحة؛ ففتور العلاقات بين باكستان والولايات المتحدة والتقارب بين هذه الأخيرة والاتحاد الهندي، تم اعتباره وإدراكه كمصدر لتبسيط خطير للنزاع بشأن كشمير، الذي كان قد أصبح تعبيرا عن المواجهة بين العالم الإسلامي وخصومه.

وقد تشكّلت هذه التطورات نتيجة لامتزاج معطيات داخلية مع

أخرى خارجية تشترك جميعها في خاصية أنها تتشكل بفعل دور الوسيط الذي يمارسه فاعلون اجتماعيون. وتساهم هذه العملية في تشكيل السلوك السياسي الأفراد، وتكملة تنشئتهم، وفي توجيه هوياتهم. كما تقوم في الوقت نفسه، بالحد من سلطة الدولة المطلقة في وضع السياسات الخارجية، وبإحلال الانحيازات العابرة للأوطان محل دور الدولة في التنشئة أو محل خطاب المصلحة الوطنية. وحينئذ، يؤدي الاختلاط المتزايد بوضوح بين الداخلي والخارجي، إلى ضعف منطق الدولة، وإلي إستحداث مصادر متجددة للتغيير.

هكذا فإن الفوضى الدولية مبدعة ولا تقتصر فقط على إحداث آثار غير نظامية؛ ومع ذلك فهذه الفوضى ليست بالضرورة عاملا للابتكار، ولا هي منتجة له. إذ لا يكون الابتكار محسوسا إلا بتوافر أربعة شروط معا هي: ألا تكون عوامل المقاومة غالبة؛ وألا يتم استخدام عناصر التغيير من أجل غايات الاحتجاج بصفة أساسية؛ وألا تتغلب مصادر التفكك؛ وخاصةً، ألا يقوم منطق التبعية بتحييد وإضعاف عمليات التغيير.

ومن المؤكد أن نخب الدولة ليست محرومة من وسائل المقاومة. فهي تمتلك أدوات الإكراه، وتجد في دورها كمستورِد للموارد القدرة على مواجهة مخاطر الانقلاب، وتحصل أيضا من مركزها كزبون على الثقة بالانتفاع من رعاية الجماعة الدولية في الأوقات الحرجة: فبالرغم من

صراع صدام حسين المكشوف مع الغرب إلا أنه حصل منه على فرص حقيقية للمحافظة على الأوضاع القائمة، وذلك في مواجهة التهديد الذي تمثله الحركة الكردية للنظام الدولي. ويظل أن هذه الوسيلة تغذى إفراطا مزدوجا، فهي تضاعف النداءات الموجهة للخارج، وتزيد من الممارسات الاستبدادية، مما يؤدي إلى تفاقم تراجع الشرعية الذي تعاني منه الدولة.

ويعتبر منطق الاحتجاج ذاته مصدرا لتقييد الابتكار. لا جدال بأن الاستخدام المنبري الواسع لجميع الوسائل المعاصرة للالتفاف على الدولة، يساهم في منع أي تجديد. ذلك أولا، لأن الذين يستخدمون هذه الوسائل يستفيدون منها ويحصلون على فعاليتهم من غموض البرنامج الذي يطرحونه. ثم لأن أية تعبئة لن تكون لها الميزة الإجماعية، ولا الكثافة، إذا كان الدفع بالهويات الثقافية يترافق مع مطالب خصوصية تفتقد للجرأة وتميل نحو التفرد فيُصاب مفعولها الابداعي بالشلل.

ولا تجب أيضا الاستهانة بمخاطر حدوث اللانظام، إذ قبل أن تكون الفوضى مجدِّدة فإنها تخلق حالة من التفسخ الاجتماعي تتفق جميع علوم الاجتماع على تصوُّرها كعامل للنزاع. وقد كانت أزمة الكونية حتى الآن محمَّلة بالتوترات وبأعمال العنف أكثر مما كانت تحدث ابتكارا لنماذج جديدة. وتزداد هذه الحالة الواقعية خطورة لان احالة التفسخ الاجتماعي تؤدي بالأفراد غالبًا إلى تعيين هويتهم بطريقة سلبية، إذ يستجيبون إلى

عمليات تعبئة تجعلهم يتواجهون مع جماعات أخري: مواكب هندوكية في مواجهة مواكب إسلامية، ومظاهرات إسلامية في مواجهة الولايات المتحدة أو الغرب، وحركات الجاجاوز في مواجهة المُلداف، أو الأرمن في مواجهة الأتراك أو الأذريين... بالإضافة إلى أن إحدى الرهانات الرئيسية التي تتسبب في شجب نموذج الدولة تعود بالتحديد إلى احتكار الدولة لاستخدام العنف الشرعي: هكذا تتبلور نتائج الفوضى الدولية الفورية في شكل انتشار قوي للغاية لهذا النمط من العنف الذي تُعتبر الحركات الإرهابية مثاله الأكثر وضوحا.

والحاصل أن جميع هذه التغيرات تزداد قيمتها في سياق نظام للحكم لا يبطل بمرسوم، ولا يزول حتى تحت ضغط أرادات فردية أو جماعية. وحيث أن التبعية لا تتعلق بمؤامرة ولا بتأثير المنعرجات الحاسمة، لكنها تتعلق بخاصية النظام الدولي وبطريقة لتقسيم الموارد، سيكون من السذاجة الاعتقاد بأنه يمكن للاحتجاج على هذا النظام أن يؤدي بالضرورة إلى تجاوزه. في الواقع، أن العنصر الأكثر إكراهًا في منطق التبعية يعود إلى كونه المصدر الأساسي للنظام الدولي؛ لذا فهو يساهم في لفظ كل ما يمكن أن يشجبه وفي استبعاده إلى عالم الاحتجاج. وربما يمثِّل تجميد كل مقاومة داخل نظام الاحتجاج، أكثر الوسائل الناجعة للاستمرارية.

خاتمة

تجسّد التبعية في الثقافة، وفي المحاكاة، وفي الصورة. تتفوق قدرتها الرمزية المذهلة على تأثير البنيات الأساسية، والضغوط الدبلوماسية وحتى على الإكراه العسكري. وقد برز على المسرح الدولي كما في المجتمعات الصغيرة ثقل الامتثالية، وضغط الرقابة الاجتماعية، وسيادة النموذج المهيمِن، باعتبارها عناصر فعالة ومستديمة. وفرضت التبعية الثقافية نفسها باعتبارها المبدأ الواعد أكثر من غيره لتوحيد العالم من غير أن يفضي الأمر إلى التخلي عن عنصر الإكراه: لا جدال إذن بأن التبعية هي الأساس الأكثر وضوحا لما يسمونه، وبطريقة ذات مغزى؛ "النظام الدولي".

وفي المقابل، سرعان ما فرضت صحوة الثقافات الطرفية نفسها باعتبارها أداة لشجب الهيمنة، و"سلاح الفقير"، بل والملجأ النهائي للجماعات المستبعَدة إلى هوامش النظام الدولي. إن الإحيائيات الثقافية المستخدمة كشعارات للمقاومة، وعوامل للتعبئة، ووسائل لاستعادة

الهويات والسيادة، قد أنجزت على المسرح الدولي وظيفة مزدوجة: إذ قامت بإعادة إدماج الأفراد في مجموعات عابرة للأوطان غالبا ما تكون شاسعة للغاية، وكذا إعادة تشكيل الخصوصيات التي تبدو أنها تتكاثر إلى ما لانهاية. وسرعان ما أدرك عواهل الاحتجاج وزعماؤه في أفريقيا وآسيا، وحتى في أوروبا الشرقية، الفائدةَ التي يمكنهم الحصول عليها عبر هذه الممارسات، بل وأدركوا أيضا المخاطر والتقلبات التي يمكن أن تنشب عنها. هكذا فإن الثقافات التي هي سياسية في قدرتها وفي غاياتها، أصبحت سياسية أيضا في تواتر إيقاعات صحوتها ومواجهاتها، وسياسية في ذاتيتها ذاتها.

تستند التبعية وأشكال الاحتجاج المرتبطة بها اليوم إلى تعارض غريب الشأن بين الاستراتيجيات التي تشتمل على: نشر الثقافة الخاصة من أجل تحقيق هيمنة أفضل على الآخرين، وبذلك يصنع من خصوصيته تعبيرا عن الكوني؛ واستيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزود بوسائل مؤثرة تستخدَم لحكم جماعات هي مع ذلك أجنبية بالنسبة لهذه الثقافة؛ واللجوء إلى الهوية ومخاطرها لتوظيفها لصالح استراتيجية للاحتجاج الوطني والدولي معا. وهذا يعني أنه من فرط التماس الهويات بل واستخدامها لأغراض سياسية بقصد الحكم أو الاحتجاج، فإنها تفرض نفسها أكثر فأكثر كأدوات للعمل السياسي. هكذا يتأكد أن هذه الهويات ليست

مجمدة ولا دائمة، بل هي في جوهرها متحركة ومتعددة؛ تتغير وفقا للتحديات والظروف، بل وتبعا للمبادرات التي يتخذها فاعلون سياسيون ويصنعون منها عنصرا حاسما في استراتيجياتهم وفي منافساتهم.

والحالة هذه، لا تحيل التبعية الثقافية إلى تلك الرؤية البسيطة، أو التبسيطية، حول التعارض القائم بين مهيمِنين ومهيمَن عليهم. إنما تحيل أولا إلى امتزاج أفعال متشابكة للغاية تدفع عددا من الأفراد والمجموعات إلى العثور، في استيراد النماذج الغربية، على مزايا عديدة لا يمكن اختزالها في المصلحة الذاتية وحدها. وتصبح عملية الاستيراد هذه أكثر أهمية، وعلى الأرجح أكثر دواما خاصة، لأن عددا من الفاعلين يجدون في تكرار هذه الممارسات فرصة للبقاء، ويعثرون فيها على أملهم الوحيد في الفعالية السياسية.

يضاف إلى هذا أنه إذا كنا نستطيع تحديد موضع الثقافة المهيمِنة في الاتجاه الكوني الصادر عن نموذج الدولة الغربية، فإنه من العبث ابتغاء وضع قائمة بالثقافات المهيمَن عليها. إذ يتم ابتكار هذه الثقافات في حيز المواجهة السياسية، كما أنها متحركة ومتنوعة، وتعكس من خلال عدم استقرارها بطلانَ الافتراضات الماهوية التي تجعل منها موضوعات لاتاريخية. ويبدو واضحا أنه خلف صيغة "الثقافات المهيمن عليها" الميسورة، تختفي أولا أنساق معاني تتجدد بلا انقطاع، وتتشكل عند

التلاحم بين تطلعات فاعلين اجتماعيين يعانون من الاغتراب والإحباط، وبين مساعي محترفي الاحتجاج الراغبين في الانتفاع منها.

إننا هنا في وسط تناقضين رئيسيين. فالتغريب القسري يولِّد نظاما وفوضى معا: فهو يفرض قواعد كونية دون أن يتمكن من فرض فعاليتها؛ ويعلن عن توحيد عوالم من غير أن يتمكن من تحقيق توحيد المعاني. ومع ذلك فمن الخطورة خلط الفوضى هنا مع التوطيد المنظم لنماذج مضادة: إذ إن هذا النظام المزعزع يعبِّئ ضده مرجعيات ثقافية تُستخدم كشعارات وليس كبديل. هكذا تجد فرص الابتكار حدودها في هذا التعارض الغريب بين "ثقافة حكومية"، وبين أشكال هوياتية للتعبئة تستخدم مواردها كافة في مسار اللجوء الحتمي إلى استراتجياتٍ تقوم على رد الفعل.

سيكون تغافلًا شديدًا عن الواقع مثلا، التأكيد بأن التجابه بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية يحدد شروط اندماج العالم الإسلامي داخل النظام العالمي. من المؤكد أن هذه الصيغة تستدعي عدم تلاؤم المعاني الذي يصيب النماذج السياسية الغربية عند محاولة نقلها بالقوة إلى هذه المنطقة من العالم. وفي المقابل، فإن فكرة المواجهة وهمية: إذ بدلا من المجابهة بين الثقافتين، فإننا نشهد ظهور وتكاثر مشروعات سياسية عديدة تعبِّئ رموزا ثقافية مقتبسة من قاموس الإسلام بقصد توحيد السخط وعدم الرضي تحت راية رفض النموذج الغربي. إن الفوضى توفر فرصا أمام الاحتجاج: ولا تفتح أمام الابتكار إلا دروبا ضيقة.

والحالة هذه، يقدم المذهب الثقافوي نتائج جيدة وسيئة، سواء بالنسبة للتحليل أو للممارسة. فقد حدث بفضله تقدم ضخم في المعرفة؛ لا سيما فيما يخص المسرح الدولي، حينما أوضح تنوع أنساق المعاني، وانتقد المسلمات الكونية، وقام بتقييم آثار نشر النماذج. كما أنه استبدل نظاماً كونياً بسيطاً بنظام دولي مستحيل بحكم تعريفه، إذ يُلزَم كل شخص فيه بان يختار بين الهيمنة أو الفوضى، وبين التماثل مع النموذج الغربي أو التشتت اللامتناهي للثقافات، وذلك حينما قام بتجميد الثقافات وبالضغط على سماتها إلى حد تسكينها في جيوب وقيتوهات، وبمبالغته في استخدام المقارنة النسبية إلى حد اللامعقول.

إن إخضاع التحليل الثقافي "للمراجعة"، وتحريره من أشكال التسطيح هذه، يتيح تصور العلاقات بين الثقافات بصورة أخرى. في الواقع أنه يمكن لهذه العلاقات أن تكون ذات مغزى مختلف تماما حينما لا تكون خاضعة لجدلية الاستيراد والمقاومة، نفي الاختلاف والاستبعاد. إن المسرح الدولي في الواقع متعدد الثقافات مثله في ذلك مثل مجموع المجتمعات المكوِّنة له، مثلما استبصرته نظريات الاتصال الاجتماعي فيما مضي. هذه التعددية الثقافية لم تلغ الثقافات: بل على العكس من ذلك، دعت إلى عدم التهويل من شأن الاختلاف. ويتعلق التحدي الذي يرتسم انطلاقا من هذه الملاحظة بـ "مأسسة" هذه التعددية الثقافية؛ على

مستوي العلاقات العالمية، كما على مستوي العلاقات الوطنية. ويستلزم مثل هذا التحدي إعادة تشكيل العديد من المقولات المألوفة لدينا، والبدء خاصةً في إجراء نقاش حول التغيير الذي يُحدِثه التاريخ في مفاهيم الدولة والأمة والإقليم. ففي مثل هذا الجدل يندرج مستقبل هذا التعميم الفاشل، وتكمن خاصةً، فرص الابتكارات المستقبلية.

هوامش الكتاب

الفصل الأول

1. Parmi une abondante littérature, on peut citer: PREBISCH (R.), The Economic Development of Latin America and its principal problems. Kay (D.), Dépendant Development: the alliance of multinational state and local capitalism in Brazil, Princeton, Princeton University Press, 1979. CARDOSO (F.), FALLETO (E.), Dependency and Development in Latin America, Berkeley, University of California Press, 1979. Amin (S.), Impérialisme en sous-développement en Afrique, Paris, Anthropos, 1988.
2. Lénine (V.I.), L'Impérialisme, stade supreme du capitalism, Paris, Editions Socials, 1975.
3. LUXEMBURG (R.), L'Accumulation du capital, Paris, Maspero, 1976.
4. CARDOSO (F.), Politique et développement dans la societies dépendantes, Paris, Anthropos, 1971.
5. MORGENTHAU (H.), Politics Among Nations: the struggle for power and peace, New York, Knopf, 1948.
6. ARON (R.), Paix et guerre entre les nations, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
7. Cf. SMITH (W.), European Imperialism in the nineteenth and twentieth centuries, Chicago, Nelson, 1982, pp. 78 sq. WESSELING (H.L.), ed. Expansion and reaction, Leiden, Leiden University Press, 1978.
8. TILLY (C.), "War-making and State-making as organized crime", rapp multig, Université du Michigan, 1982. RASLER

(K.), THOMPSON (W.R.), War and State-making, Boston, Uniwin Hyman, 1990.

9. SCHUMPETER (J.), Impérialisme et classes sociales, Paris, Editions de Minuit, 1972.
10. GALTUNG (J.), "A Structural Theory of Imperialism", Journal of Peace Research, Vol.8, n.2, 1971, pp 81-117.
11. CALLAGHY (T.), "The State as Lame Leviathan: the Patrimonial Administrative State in Africa", in ERGAS (Z.), ed. The African State in Transition, Basingstoke, MacMillan, 1987, pp. 87-116.
12. On peut se référer a quelques publications récentes: SANDBROOK (R.), Th Politics of African Economic Stagnation, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; MEDRAD (J.F.), "L'Etat neo-patrimonial", in MEDRAD (J.F.), Etats d'Afrique Noire, Paris, Karthala, 1992.
13. Comme le révèle l'essor d'une littérature abondante sur l'ethnisme, le particularisme et la segmentaire: HOROWITZ (D.L.), Ethnics groups on conflict, Berkeley, University of California Press, 1985. VAIL (L.), ed. The Creation of Tribalism in Southern Africa, Londres, J.Currey, 1989. AMSELLE (J.L.), MBOKOLO (E.), Au Cœur de l'ethnie: ethnie, tribalisme, et Etat en Afrique, Paris, La Découverte, 1985. CHERETIEN (J.P.), PRUNIER (G.), Les ethnies ont une histoire, Paris Karthala, 1990.
14. CF. THEOBALD (R.) Corruption Development and Underdevelopment, Londres, Macmillan, 1990.
15. MOORE (C.H.) "Clientelist ideology and political change:

fictitious networks in Egypt and Tunisia", in GELLNER (E.), WATERBURY (J.), ed. Patrons and clients in Mediterranean Societies, Londres, Duckworth, 1977, pp. 271 sq. MILLER (W.G.), "The Dowreh and Iranian politics". Middle East Journal, 23, 2, spring 1969, pp. 159-167.

16. FIELD (M.) The Merchants: the big business families of Saudi Arabia and the Gulf States, Woodstock, Overlook Press, 1985.
17. BANFIELD (E.), The Moral Basis of a backward society, New York, Free Press, 1958.
18. Cf. notamment, CHAZAN (N.), "Patterns of State Society incorporation and disengagement in Africa", in ROTCHILD (D.), CHAZAN (N.), ED., The Precarious Balance: State and Society in Africa, Boulder Westview Press, 1988, pp. 121-148 et LEMARCHAND (R.), "The State, the parallel economy and the changing structure systems" op. cit., pp. 149-170.
19. Enquete sur le terrain, aout-septembre 1987. Republic of Zimbabwe, Quarterly Digest of Statistics, Harare, 1985.
20. Cf. notamment, LUBRECK (P.), The African Bourgeoisie, Boulder, Lynnier Reine, 1987.
21. FRANK (A.G.) Le développement du sous-développement, Paris, Maspero, 1970.
22. CARDOSO (F.), Associated dependent development: Theoretical and practical implications, in STEPAN (A.), ed. Authoritarian Brazil, New Haven, Yale University Press, 1973.

23. GILPIN (R.), War and Change in world Politics, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
24. O'DONNELL (G.), Modernization and bureaucratic authoritarianism: studies in South-American Politics, Berkeley, University of California Press, 1973.
25. HOBSBAWM (E.), Les Primitifs de la révolte, Paris, Fayard, 1966.
26. Cf. notamment WADE (R.), Governing the Market Economy, Theory and the Role of Government in east Asian Industrialization, Princeton University Press, 1990.
27. ADDA (J.), SMOUTS (M.C.), La France face au Sud, Paris, Karthala, 1989, p. 284.
28. Pour reprendre la définition classique de MEDARD (J.F.), "La rapport de clientèle: du phénomène social à l'analyse politique" in Revue française de science politique, février 1976, p. 103.
29. Cf. à ce sujet SMITH (S.) "L'Afrique poubelle", l'Etat du monde, 1989, p.117.
30. Sur les effets du changement de patronage dans le cas de la Somalie, Cf. COMPAGNON (D.) "Somalie, de l'Etat en formation à l'Etat en pointille", in MEDRAD (J.F.), op. cit. pp. 205-240. LATIN (D.), SAMTAR (S.), Somalia: Nation in search of a state, Boulder, Gower, 1987.
31. PAHLAVI (M.R.), Réponse a l'Histoire, Paris, Albin Michel, 1979, pp.242-247.
32. BEBLAWI (H.), LUCIANI (G), ed., The Rentier State, Londres, Croom Helm, 1987, p. 11.

33. AJMABADi (A.), «Depoliticisation of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran», in BEBLAWI (H.), LUCIANI (G.), ed., op. cit,. pp. 213 sq.;
34. Ibid. pp. 216-218. MAHDAVY (H.), «The Patterns and Problems of Economic Rent in Rentier States: the case of Iran», in Cool((M.A.), ed., Studies in the Economic history of Middle East, Londres, Oxford University Press, 1970, pp. 429-467 et ALKOWAIRI (Ali K.), Oil Revenues in the Gulf Emirates, Boulder Westview, 1978.
35. Les chiffes res sont ceux du PNUD, Rapport Mondial sur le développement humain, Nations unies, 1991, pp. 138 sq.
36. .BEAUGE (G.), ROUSSILLON (A.), Le Migrant et son double, Paris, Publisud, 1988.
37. LEVEAU (R.), «Etat, société et rente pétrolière au Moyen-Orient ,«in Droit, institutions et systèmes politiques, Paris, PUF, 1987 ,p. 670.
38. FLORY (M.), MANTRAN (R.) et al. Les Régimes politiques arabes, Paris, PUF, p. 497.
39. Gooo (R.), «The Congo Crisis: a study of post-colonial politics» in MARTIN L.W.), Neutralism and non-alignment, New York, Praeger, 1962, p. 49.
40. STRANGE (S.), States and Markets, New York, Blackwell, 1988
41. ROSENAU (J.), Turbulence in World Politics: A theory of Change and Continuity, Princeton, Princeton University Press, 1990.
42. BULL (H.), Anarchical Society, New York, Columbia University Press, 1977.

43. Cf KATZ (E.), WEDELL (G.), Broad casting in the Third World: promise and performance, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
44. Le Monde, 10 avril 1991.
45. PISCATORI (J.), Islam in a world of Nation-States, Londres, Cambridge University Press, 1986, p. 55.
46. Ibid., p. 50.
47. Herald Tribune, 3 décembre 1990.
48. CONSTANTIN (F.), «Les relations internationales», in CouLON (C.), MARTIN (D.C.), Les Afriques politiques, Paris; La Découverte, 1991, pp. 237 sq.
49. Défis au Sud, Rapport de la Commission Sud, Paris, Economica, 1990 ,p. 73.
50. ADDA (J.), SMOUTS (M.-C.), op. cit., p. 275.
51. Ibid., pp. 275-276.
52. Selon les propos cites, ibid., p. 277.
53. Le Monde, 5 et 7 décembre 1990.
54. CAMAU (M.), La Tunisie, Paris, PUF, 1989, pp. 85 sq.
55. CAMAU (M.), op. cit., p. 78.
56. BADUEL (P.R.), Maghreb: etat des lieux, Aix, IREMAM, 1989 ,p. 13.

الفصل الثاني

1. EHRENBERG (V.), *L'Etat grec,* Paris, Maspero, 1976, pp. 42 et 131.
2. BELL (D.), *The End of ideology,* Glencoe, Free Press, 1960, FUKUYAMA (F.), *La Fin de l'histoire et le dernier homme,* Paris, Flammarion, 1992.

3. DURKHEIM (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF, 1968, p. 599.
4. DURKHEIM (E.), *De la division du travail social,* Paris, PUF, 1973, p. 274.
5. Comme le suggère PARSONS (T.), *Sociétés,* Paris, Dunod, 1973, p. 148.
6. WEBER (M.), *L'Ethique Protestante et /'esprit du capitalisme,* Paris, Pion, 1964, p. 23.
7. DURKHEIM (E.), *Les Formes... op. cit.* p. 598.
8. ALMOND (G.), VERBA (S.), *The Civic Culture: Political attitudes and Democracy in Five nations,* Boston, Little Brown, 1963 et ALMOND (G.), VERBA (S.), ed., *The Civic Culture revisited,* Boston, Little Brown, 1980. Sur tout ce débat, *Cf* BADIE (B.), *Culture et politique,* Paris, Economica, 1986.
9. ECKSTEIN (H.), *Division and cohesion in democracy. A Study of Norway,* Princeton, Princeton University Press, 1966.
10. Sur ce debat, cf. BADIE (B.), Le Développement politique, Paris, · Economica, 1988.
11. VATKIOTIS (P.J.), Nasser. and his. generation, Londres,Croom Helm, 1978.
12. Cf. HARDIN (R.), «Hobbesian Political Order», Political theory, vol. 19, n° 2, mai 1990
13. HOBBES (T.), Léviathan, Paris, "Sirey, 1971, p. 173.
14. Ibid. p. 177.
15. Ibid., p. 178.
16. Sur ces questions, cf. BADIE (B.), Les Deux Etats, Paris, Fayard, 1987, pp. 133 sq.

17. Cf. notamment GAUDEMET (J.), Les Communautés familiales, Paris, M. Rivière, 1963 et BADIE (B.), «Communauté, individualisme et culture», in BIRNBAUM (P.), LECA (J.), Sur l'individualisme, Paris, PFNSP, 1986, pp. 114 sq.
18. HOBBES (T.), op. cit., p. 175.
19. 19'. Cf BAAL! (F.), Society, state and urbanism, Albany, State University of New York Press, 1988.
20. GEERTZ (C.), Meaning and order in Moroccan Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1919. GELLNER (E.), Saints of the Atlas, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.
21. Cf. CHEVRIER (Y.), «L'Eta\ en Chine: paradoxes et polarités», Rapport pour le 3e Congrès de l'AFSP, Bordeaux, octobre 1988, 25 p. (à paraitre, sous la direction de J.F. BAYART). CHEVRIER (Y.), Modernization in China. Historical trends and recent developments, Londres, Hurst, 1992.
22. Art. cit., pp. 8-11.
23. FAKKAR (R.), Reflets de la sociologie pre-marxiste dans le monde arabe, Paris, Geuthner, 1974, pp. 82 sq. ALGAR (H.), «An Introduction to the history of Freemasonry in Iran», Middle East Studies, 6, 1978, pp\276-279.
24. GERNET (J.), Le- Monde chinois, Paris, A. Colin, 1972, pp. 517 sq.
25. Sur Yan-Fu, cf. SCHWARTZ (B.), In search of wealth and Power, Yen-Fu and' the West, Cambridge, Harvard

University Press, 1964. Sur Chen-Duxiu, FEIGON (L.N.), Chen Duxiu, Princeton, Princeton University Press, 1983.

26. ALLIES (P.), L'Invention du territoire, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1980. JACOBSON (J.R.), The Territorial rights of nations and peoples, Lewinston, Edwin Mellen Press 1989. As1wAJu (A.I.), ed., Partitioned Africans. Ethnic relations across Africa's international boundaries, Londres, Hurst, 1985. BADUEL (P.R.), (dir.), Le monde musulman à l'épreuve de la frontiere,Aix, Edisud, 1988.
27. MAC fARLANE (A.), The Origins of English individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
28. EuAS (N.): La Dynamique de !'Occident, Paris, CalmannLevy, 1975.
29. *HYDEN (G-.), No shortcuts to Progress:African Development* Management in Perspective, Londres, Heneman, 1983. SHAW (M.), Title to territory in Africa, Oxford, Clarendon Press, 1986.
30. MEYER (E.), «La crisc Sri-Lankaise: enjeux territoriaux et enjeux symboliques», Herodote, 11° 49, avril-juin 1988, pp. 57 sq.
31. MEYER (E.) «Cingalais et Tamouls en Asie du Sud», in BERNARD (.I.A.) et al. Inde: l'un et le multiple, Pads, CHEAM, 1986, p. 160.
32. YAPP (M.E.), The Making of the Modern Near East, 1792-1923, Londres, Longman, 1987, pp. 126 sq.
33. Cf FLORY **(M.)**, Annuaire français de droit international, 1975, p. 253.

34. Cf CLAUDOT-HEWOD (H.), «Des Etats□nations contre un peuple, le cas des Touaregs», Revue de /'Occident musulman et de la Méditerranée, 44, 1987, pp. 48-63.
35. BOURGEOT (A.), «L'identité touareg: de !'aristocratico a la révolution», Etudes rurales, décembre 1990, pp. 129-162.
36. PISCATORI (J.), op. cit. p. 84.
37. Ibid. pp. 87-88.
38. Cf HEESTERMAN (J.C.), the inner conflict of tradition, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 175-182 ET 21-24.
39. GONDA (J.), L'Hindouisme récent, Paris, Payot, 1965, pp. 360 sq. JAFFRELOT (C.), Des nationalistes en quête d'une nation. Les partis nationalistes hindous au xx siècle, thèse de doctorat en science politique, Paris, JEP, 1991.
40. CRAWFORD (S.), Rain Mohan Roy, Social, political and religious reforms in 1 9th Century India, New York, Pargon House, 1987.
41. OSBORNE (M.), Before Kampuchea: Preludes to Tragedy, Sydney, 1979, pp. 165-166.
42. Cf. ANDRE-VINCENT (Ph.),«Le dialogue Las Casas-Vitoria: deux interprétations nouvelles du droit des gens», in CHARNAY (J.-P.) (dir.) De la dégradation du droit des gens dans le monde contemporain, Paris, Anthropos, 1981, p. 42 V1LLEY (M.), La Formation de la pensée juridique moderne, Paris, Montchrestien, 1975.
43. Cf. Les points de vue opposes de NORTHROP (F.S.C.), The Meeting of East and J,Vest, New York, 1972 et BOZEMAN

(A.), The Future of Law in· a multinational World, Princeton, Princeton University Press, 1975.

44. GERNET (J.), Le Monde chinois, Paris, A. Colin, 1972, pp. 177 sq. et pp. 250 sq.
45. YAPP (M.E.), op. cit. pp. 44-46.
46. GERNET (J.), CP. cit. pp. 416 sq.
47. Ibid. pp. 451 sq., 477 sq., 502 sq.
48. GIDDENS (A.), the Nation Sate and Violence, Cambridge, Polity Press, 1985.
49. MIGDAL (J.), Strong Societies and Weak States: State-Society relations and capabilities in the third World, Princeton, Princeton University Press, 1988.
50. MAYALL (J.), Nationalism and international society, Cambridge, Cambridge University Press, 1 990, pp. 1 2 1 sq.
51. 'JACKSON (R.), «Negative Sovereignty in Sub Saharan Africa», in Review OJ: International Studies, vol. 1 2, October 1986, pp. 247-264; «Quasi States, dual regimes and neoclassical theories», in International organizations, 41, automne 1 987, pp. 5 19- 550; Quasi States: Sovereignty International Relations and the Third World, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
52. Cf. LEWIS (J.M.), «The Ogaden and the fragility of Somali segmentary nationalism, in African Affairs, 88, Oct. 1989, pp. 573-579. GASCON (A.), «Les mouvements armes dans la Corne de l'Afrique et au Soudan: l'éclatement des Etats centraux», in Etudes Polémologiques, 5 1, 1 989, pp. 61-78.
53. Interview de M. Lahidji, par Patricia Pic-Sernaglia, 27 octobre 1990.

54. EVANS-PRITCHARD (E.E.), Les Nuer, Paris, Gallimard, 1 968 et LEACH (E.), Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Paris. Maspero, 1 972.

الفصل الثالث

1. Sur la modernisation de l'Empire ottoman, on peut se refe rer a POLK (W.R.), CHAMBERS (R.L.), ed., The.Beginnings of modernization in the Middle East, Chicago, University of Chicago Press, 1968. LEWIS (B.), the emergence of Modern T11rkey, Londres, Oxford University Press, 1961. Szvuowlcz (J.S.), Education and modernization in the Middle East, Ithaca, 1 973. BAILY (F.E.), British Policy and the Turkish reform movement, Cambridge, Harvard University Press, 1 962.
2. FARMAN-FARMAYAN (H.) «The forces of modernization in 1 91h Century Iran: a historical Survey, In POL.K (W.R.), CHAMBERS (R.L.), ed. Op. cit. ARASTEH (R.). Education and Social Awakening in Iran, Leiden 1962. MILLSPAUGH (A.C.), American iii Persia, Washington, 1946. RICHARD (Y.), Entre L'Iran et L'Occident, Paris, éditions de la M.S.H., 1 989.
3. Cf. AGNOUCHE (A.), Histoire politique du Maroc, Casablanca, Afrique-Orient, 1 987, pp. 307 sq.
4. Cf. YAPP (M.E.), op. cit., p. 181.
5. Cf. COHEN (E.), «Thailand, Burma and Laos. An outline of the Comparative Social dynamics of three Theravada Buddhist Societies in the modern era», in ETSENDTADT

(S.), ed., Patterns of Modernity, Londres, Pinter, 1987, pp. 1 92-216.

6. Ibid, pp. 200-201 et SARKISYANG (E.), Buddhist Background to the Burmese Revolution, La Haye, M. Nijhoff, 1965, pp. 95- 110.
7. Cf. UMEGAKI (M.), After the restoration. The beginnings of Japan modern state, New York, New York University Press, 1 988. AKAMATSU (P.), Meiji-1868-Revolution et contre-révolution au Japon, Paris, Calmann-Lévy, 1 968..
8. KAWANO (K.), «La Révolution française et Meiji Ishin», in Revue internationale des sciences sociales, février 1989, p. 52.
9. Cf. notamment BEASLEY (W.G.), The Meiji Restoration, Stanford, Stanford University Press, 1972.
10. GIANNINI (A.), «La constituzionne delà Transgiordania», in Oriente Moderno, II, 1931, pp. 117- 131. Sur la constitution de 1951, cf. N.E.D., mai 1952, n° 1613.
11. ABU HAKIMA (A.), the modem History of Kuwait, Londres, Luzac and Co, 1983. GAVRIELIDES (N.), «Tribal Democracy: the Anatomy of parliamentary elections in Kuwait» in LAYNE (L.), ed., Elections in the Middle East, Boulder, Westview, 1 987.
12. KOCHANEK (S.A.), the Congress Party of India, Princeton, Princeton University Press, 1 968.
13. Sur la construction du politique en Inde, voir en particulier HEESTERMAN (J.C.), The Inner Conflict of tradition, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

14. SEN (S.), Rapeing the Green Revolution, Mary Knoll, Orbis Books, 1 975. ADVANI (B.), Influence of Socialism on policies, legislation and administration of India since independance, New Delhi, Sterling Publisher, 1 975.
15. MANDAZA (I.), ed., Zimbabwe: the political economy of, transition, 1980-1986, Londres, Codestria, 1986. MOYONA (H.V.), the political Economy of land, Gweru, Marribo Press, 1984.
16. YAPP (M.E.), op. cit. pp. 202- 210.
17. Ibid. pp. 1 99-200....
18. Ibid., pp. 3 3 5 sq.. ·,
19. Cf. KHAYR ED-DIN, Essai sur les reformes nécessaires aux Etats inusulmans, Aix-en-Provence, Edisud, 1 987 et la présentation de M. Morsy.
20. LAPIDUS (I.), «Islam and Modernity», in EISENSTADT, (S.), ed., op. cit., pp. 97 sq.
21. Ibid. pp. 96 sq.
22. SHAMIR (S.), «Historical Traditions and Modernity in the Belief systems ·or the Egyptian mainstream», in EISENSTADT (S.), ed., op. cit., pp: 1 2 1 sq.
23. SR INA VAS (M.N.), «A note on Sanskritization and Westernization», in BENDIX (R.), L1PSET (S.M.), ed., Class. Status and Power, Londres, RKP, pp. 552-560.
24. BADUEL {P,R.), op. cit. , pp. 6-7.
25. Interview de Hajj Seyyed Javadi, 25 octobrc 1 990.
26. AKTAR (0.C.), L'Occidentalisation de la Turquie, Paris, Le Harmattan, 1 985, pp. 50 sq.

27. On se réfère ici aux travaux d'Irène Fenoglio, chercheur au CEDEJ du Caire.
28. RAOUF (W.), Nouveau. Regard sur le nationalisme arabe, Paris, le Harmattan, 1984, pp. 134-135,
29. Interview d'Abol Hassan Banisadr, réalise en novembre 1990.
30. , BANERJEA (S.N.), a Nation in the Making, Londres, Oxford University Press, 1963...
31. Sur Radhakrishan, cf. SAMARTHA (S.J.), Introduction to Radhakrishnan. The man and his thought, New York, Association Press, 1964.
32. SEN (S.), History of Bengali Literature, New Delhi, 1960.
33. LAVELLE (P.), La pensée politique du Japon contemporain, Paris, PUF, 1990, pp. 10-13 et NAJITA (T.), Japan: the intellectual foundations of modern Japanese politics, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.
34. LAVELLE (P.), op. cit. p. 14.
35. Interview d'Abol Hassan Banisadr.
36. JAFFRELOT (C.), Des nationalistes en quête d'une nation: Les partis nationalistes hindous, au xx siecle, these de doctorat en science politique, Paris, IEP, 1991.
37. Interviews realises par P. Pic-Sernaglia de deux militants moudjahidin Janvier et février 1991).
38. ADDI (L.), «Religion et politique dans le nationalisme algérien: le rôle des oulémas», in Revue maghrébine d'études politiques et religieuses, octobre 1988, pp. 60-77.
39. Cf RICHARD (Y.), L'Islam chiite, Paris, Fayard, 1991, pp. 93 sq.

40. MISHRA (D.N.), RSS: myth, and reality, Delhi, Vikas Pub, 1980, et JAFFRELOT (C.), op. cit.
41. GOYAL (D.R.), Rashtriya Swayamsewak Sangh, New Delhi, Radha Krishna, 1979, pp. 156-157.
42. Ibid., pp. 162 sq. ·
43. NAHNAH (M.), interview clans Horizons, 9 avril 1989, p. 2. Cf. aussi AL AHNAF (M.), BonvEAU (B.), FREGOLI (F.), L'Algerie par ses islamistes, Paris, Karthala, 1991.
44. BuRGAT (F.), L'Islamisme au Maghreb, Paris, Karthala, 1988, p. 32.
45. Ibid., p. 68.
46. Interview d'Abol Hassan Banisadr, novembre 1990.

الفصل الرابع

1. LIPSET (S.M.), RoKKAN (S.), «Cleavage structures, party systems and voter alignments», in LIPSET (S.M.), ROKKAN (S.), ed., Party systems and voter alignments, New York, Free Press, 1967. Cf. à ce sujet notre article «L'analyse des partis politiques en monde musulman», in MENY (Y.), (dir.), Idéologies, partis politiques et groupes sociaux, Paris, PFNSP, 1989, pp. 271-287.
2. BuUTENHUIJS. (R.), «Des résistances aux indépendances, in COULON (C.), MARTIN (D.C.), op. cit. , pp. 48 sq.
3. Cf. notamment ROBERTS (D.A.), The Baath and the creation of modern Syria, Londres, Croom Helm, 1 987, pp. 1 8 sq.
4. Cf. RUDEBECK (L.), Party and people. A study of political change in Tunisia, Stockholm, Ahnguit and Wiksel, 1967.

5. CouLON (C.), «Religions et politique», in CouLON (C.), MARTIN (D.C.) (dir.}, op. cit. p. 91.
6. ToRDOFF (W.), «Political parties in Zambia □; in RANDALL (V.), ed., Political Parties. in the Third world, Londres, Sage, 1988, pp. 23-24. ·
7. Cf: LECA (J.), VATIN (J.C.), L'Algerie politique, Paris, PFNSP 1 975, p. 35.
8. HINNEBUSCH (R.A.), «Political parties in the Arab States», in OOWISHA (A.), ZARTMAN (W.) (Ed, Beyond Coercion, Londres, Croom Helm,.1988.
9. ToRDOFF (W.), art. cit. et RANDALL (V.), «Conclusion, ibid., p. 177
10. Nous devons cette analyse à Guy Hermet.
11. Banque mondiale, Rapport sur le développement dans le monde, Washington, 1991, p. 149.
12. DARBON (D.), «Administration et société in CouLON (C.), MARTIN (0.C.), op. cit. p. 1 75.
13. DARBON (D.), Le Paradoxe administratif: perspective comparative autour de cas africains, these pour le doctorat en science politique, Bordeaux, 1991, p. 98.
14. MARTIN (D.C.), Tanzanie: /'invention d'une culture politique, Paris, PFNSP, pp. 96 sq.
15. LE Rov (E.), «Les usages politiques du droit, in CouLON (C.), MARTIN (D.C.), op. cit. p. 119.
16. RIGGS (F.), «Bureaucrats and Political Development» in LA PALOMBARA (J.), ed. Bureaucracy and political Development, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp; 148·r49, ainsi que L'introduction de La Palombara.

17. BUGNICOURT (J.H.), «Action administrative et communication avec les administres en Afrique», ·in Revue française d'administration publique, 2, 1 977, pp. 145-1 66.
18. BANFIELD (E.), op. cit.
19. DARBON (D.), «Administration et société en Afrique», in BACH (D.), KIRK-GREENE (A.); Etats et sociétés en Afrique francophone (à paraitre), p. 56.
20. HYDEN (G.), op. cit. MARTIN (D.C.), op. cit., p'. 1 75.
21. DARBON (D.), Le paradoxe administratif: perspective comparative autour de cas africains, op. cit. pp. 232 sq. Sur. l'exemple senegalais, cf aussi w ATERBURY (J.), GERSOVITZ (M.), ed., Th e Political Economy of Risk and choice in Senegal, Londres, Frank Cass, 1987.
22. Cf AYUBI (N.), Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt, Londres, Ithaca, 1980.
23. MARTIN (D.C.), «Par-delà le boubou et la cravate: pour une sociologie de l'innovation politique en. Afrique noire», In Revue canadienne des études, africaines, 20 (I), 1986, pp. 4-35
24. Mousseron (J.M.), «La réception au Proche-Orient du droit français des obligations», in Revue Internationale de droit compare, I, 1968, pp. 38 sq.
25. DAVID (R.), Les Grands systèmes de droit contemporains; Paris, Dalloz, 1982, pp. 516-518
26. LB Rov (E.), art. Cit, p. 113.
27. MoZAFfARI (M.), La Naissance de la bourgeoisie commerçante en Iran, Publication de l'universalité d'Aarhus,

1981, pp. 11 et 16-17 ; Le Régime de la propriété Jonere en Iran, Publication de l'universit6 d' Aarhus, 1981, p. 11

28. GlIRNBT (J.), op, cit., pp. 549.-550.
29. DAVID (R.), op. cit. pp. 547 sq. et Momw (J.H.), Le Droit japonais, Paris, PUF, 1988.
30. PoNs (P.), «Consensus et idéologie», in ToURAINE (A.), dir. Japon: Le Consensus: mythe et réalités, Paris, Economica, 1984, p. 58.
31. LAVELJ.E (P.), op. cit. , pp. 4142.
32. Ibid. E· 72.
33. PONS (P.), op. cit. , p. 53.
34. LAVEU.E (P.), Les Tètes et Les thèmes fondamentaux de l'idéologie officielle du Japon Imperial, these pour le doctorat de 3 cycle; Paris, INALCO, 1981.
35. APTER (D.), Pour l'Etat contre l'Etat, Paris, Economica, 1988, pp. 195 sq.
36. LE Roy (E.), art. cit., pp. 1 l7-118.
37. MOVSSERON (J.M.), art. cit., pp. 63-65.
38. Ibid., pp. 70-72.
39. Sur l'Egypte, cf. B0r1vi:Au (B.), «Faits de vengeance et concurrence de systémiers de droit», Peuples méditerranées, 41-42, octobre 1987, pp. 1 53-166. Sur I' Afrique noire, cf. LB Rov (E.), art. cit.
40. Cf. BADIE (B.), «Démocratie et religion: logiques culturelles et logiques de l'action», in Revue internationale des sciences sociales, aout 1991, pp. 545-556.
41. Cf. HERMET (G.), le Peuple contre la démocratie, Paris, Fayard, 1989.

42. MozAFFARI (M.), «La problernatique de la république' et de l'islam chiite, in Revue juridique et politique, 1980, pp. 707 sq.

الفصل الخامس

1. BAYART (J.F.), L'Etat en Afrique, Paris, Fayard, 1989, pp. 27 sq.
2. FAGRE (Y.), Eléments d'analyse à propos de l'expérience récente en Côte-d'Ivoire», in Politique africaine, 43, octobre 1991, pp. 33 sq.
3. Sur les nouveaux mouvements sociaux, cf. 0FFE (C.), «New Social assements: Challenging the boundaries of institutional politics», in Social Research, 1985, 32-4, pp. 8 1 7-868. MELUCCI (A.), «The Symbolic Challenge of Contemporary Movement.», in Social Research, 1985, 52-4, pp. 789-816.
4. MozAFFARI (M.), La Naissance de la bourgeoisie commerçante en- Iran, op. cit. pp. 34-35.
5. ZGHAL (A.), «Le retour du sacre: la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarises. Le cas de la Tunisie», Annuaire de l'Afrique du Nord, XVIII, 1979, p. 61
6. Cf. BoTIVEAU (B.), «De nouveaux modes détestation dans le monde arabe», in Cultures et Conflits, n° 5, 1992.
7. JAFFRELOT (C.), «Les émeutes entre hindous et musulmans: essai de hiérarchisation des facteurs culturels économiques et politiques», in Cultures et Confits, n° 5, 1 992.
8. Ibid. ET BANERJEE (S.), «Hindutva: ideology and Social

psychology», in Economic and Political Weekly, 1 9 Javier 1991, pp. 97-101.

9. RAJAKOVIC (N.), «Yougosfavie: L'absence de mouvements de contestation ou l'anatomie d'une dérive nationaliste», in Cultures et Confits, n° 5, 1 992
10. CouLON (C.), «La sharia dans to□s ses Etats», rapport presente dans le cadre de L'ATP, Islam, Etat et societe en Afrique noire, Londres, décembre 1 987, (à paraitre).
11. Boulssou (J.M.), «Mécontentement, désaccord et stabilité: la vie politique clans le Japan contemporain», in TOURAINE (A.), dir. op. cit. p. 245.
12. BADUEL (P.R.), «Le front de l'Etat», In BADUEL (P.R., dir. le Monde musulman a l'épreuve de la frontière, Aix, Edisud, 1988, p. 149.
13. Cf WHIITEN (N.E.), Cultural transformations and ethnicity in Modern Ecuador, Urbana, University of Illinois Press, 1 981. le Monde, 9 avril 1991, et LE Bor (Y.), «Le destin de l'Amérique latine», in Le Monde, 29 décembre 1991.
14. BACH (D.), «Les frontières du régionalisme: le Nigeria en Afrique de I 'Ouest», in BACH (D.), EGG (J.), PHILIPPE (J.), dir. Nigeria, un pouvoir en puissance, Karthala, 1 988, pp. 1 95-21 8.
15. LE GUENNEC-COPPENS (F.), CAPLAN (P.1, dir. Les Swahili entre Afrique et Arabie, Paris, Karthala, 1991.
16. CONSTANTIN (F.), «Communautés musulmanes et appareils d'Etat en Afrique orientale: illusions organisatrices et aventurisme politique», in ATP, Islam, Etat et societe en Afrique noire, op. cit.

17. MAJUL (C.A.), «The Iranian Revolution and the Muslims in the Philippines», in ESPOSITO (J.L.), The Iranian Revolution: its global impact, Miami, Florida University Press, 1 990, op. 277 sq,
18. RAMAZANI (R.K.), «Iran's export of the Revolution», in ESPOSITO (J.L.), op. cit., p. 48.
19. WALDER (A.}, Communist neo-traditionalism, · Berkeley, University of California Press, 1986.
20. Cf. LArONT, (dir.), Les Frontieres du Vietnam: histoire des frontières de la péninsule indochinoise, Paris, Le Harmattan, 1 989, pp. 15-16.
21. Sur ces questions, cf. en particulier PURCELL (V.), The Chinese in Southeast Asia, Londres, 1965 ; TROLLIET (P.), «Les Chinois en Asie du Sud-Est, Herodote, 2-1981, pp. 62-82.
22. Comme l'évoquait C. Geertz. Cf. GEERTZ (C.), Agricultural Involution, Berkeley, University of California Press, 1 963, ET Old Societies and new states, New York, Free Press, 1963.
23. DARBON (D.), L'Administration et le paysan en Casamance, Paris, Pedone, 1988..·
24. LECA (J.), «Social Structure and political stability: comparative evidence froni the Algerian, Syrian, Iraqi case», in DOWISHA (A.), ZARTMAN (W:), ed., Beyond Coercion, op. cit. , pp. 164-202.
25. GERMANI (G.), Authoritarianism, fascism and national populism, New Brunswick, Transaction Books, 1978.

TouRAINE (A.), La Parole et le Sang: politique et societe en Amérique latine, Paris, Odile Jacob, 1988.

26. Cf, sur !es mouvements populistes en Amérique Latine, CASTRO REA (J.), DUCATENZEILER (G.), FAUCHER (P.), << La tentation populiste: Argentina, Brasil, Mexico y Peru», Faro International, XXXI, 2, Mexico, 1990.
27. Sur Les Philippines, cf. notamment BURTON (S.) Impossible Dreain, New York, Warner, 1959.
28. Cf., à propos du Burkina Faso, 0TAYEK (R.), «Rectification in Politique africaine, mars 1989, pp. 2-10.
29. HERMET (G.), «L'Amérique latine entre démocratie et populisme», in L'Année internationale, 1990-1991; pp. 2.11-2 16:
30. Cf. JAFFRELOT (C.), «La place de I 'Etat dans l'idéologie nationaliste hindoue», in Revue française de science politique, 39, 6 décembre 1989, pp. 840-841..
31. JELAVICH (B.), History of the Balkans, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; «Balkan Intellectuals and the New States», Congress de l'IPS4, Washingt911, 1 988.
32. BADUEL. (P.R.), «Le front de l'Etat», art. cit. p. 1 48.
33. VAN BRUINESSEN (M.), «Kurdish Society, ethnicity, nationalism and refugee problems», in KREYENSBROEK (P.), SPERL (S.), ed., The Kurds. A contemporary overview, Londres, New York, Routledge, 1992, p. 51.
34. Le Moncle, 25 janvier 1 992.
35. Cf. dans ce sens, CHAHAL (P.), ed., Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power, New York, Cambridge University Press, 1986.

36. Cf. DIAMOND (L.), «Nigeria: Pluralism, Statism and the struggle for Democracy», in DIAMOND (L.), LINZ. (J.), LIPSET (S.M:), ed.; Democracy in Developing Countries: Africa, Boulder, L. Rienner, 1988, pp. 56 sq.
37. ZoHAL (A:), art. cit., p. 63.

الفصل السادس

1. RosENAU (J.), op. cit. ZACHER (N.W.), «The Decaying Pillars of the Westphalian Temple: Implications for International Order and governance» in CzEMPIEL (E.D.), ROSENAU (J.), ed. Governance without Government: Order and change in World Politics, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
2. BADIE (B.) et SMOUTS (M.-C.), Le Retournement du monde, Paris, PFNSP, 1992.
3. NoRDENSTRENG (K.), SCHILLER (H.I.), National Sovereignty. and international communication, Norwood, Ablex, 1979.
4. Cf. notamment Bovo-BARRE'IT (J.), «Cultural dependency and the mass-media», in GUREVITCH (M.), BENNE'IT (T.), CURRAN (J.), WooLLACOIT (J.), ed., Culture, Society and the Media, Londres, Melhuen, 1982.
5. Cf. notamment UcHE (L.U.), Mass media people and politics in Nigeria, Concept, New Delhi, 1989.
6. HAMELINK (C.), Cultural Autonomy in Global Communications, New York, Longman, 1983.
7. Sur l'Inde cf. MALIK (M.), Traditional Forms of

Communication and the mass-media in India, Paris, UNESCO, 1980.

8. ENGINEER (A.A.), «Tragedy of Bhagalpur riots«, Economic and Political Weekly, 10 février 1990, pp. 305-307 ET «Making of the Hyderabad riots», op. cit., 9 f6vner 1992r pp. 271-274.
9. «Saudi Arabia, Culture change and the international legal order», in 'P1sCATOU(J.), HARRIS (G.), ed., Law, Personalities and Politics In the Middle East, Washington, MEI, 1987,
10. LAFONT (P.B.), (dir.), op. cit. pp. · 17-23. DHIRMA (P.), «Les frontières du Campa»,' op. cit. pp. 1 28 sq.
11. RAWLS (J.), A Theory of Justice, Cambridge, Harvard University Press, 1 971.
12. Cf notre article, "La guerre contestataire", In BADUJEL (P.R.), ed. «Crise du Golfe, la logique des chercheurs», in Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 1991, pp. 54-56.
13. Sur ces mobilisations, cf BURGAT (F.), "La part des islamités», op. cit. pp. 75-78.
14. Si on se Unité a la littérature récente, on peut citer, sur ce sujet, RoFF (W.R.), ed., Islam and the political economy of meaning, Londres, Croom Hehn, 1987. HUNTER SHIREN (T.), ed., the Politics of Islamic Revivalism, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
15. Cf. FLORY (M.), et al. , Les régimes... op. cit. pp. 102-103.
16. Cf BALTA (P.), le Grand Maghreb. Paris, La Découverte,

1990, et SADIK (A.), Le Grand Maghreb. Integration.et systèmes économie que compares, Casablanca, Afrique Orient, 1 989.

17. CJ. POSTEL-VINAY (K.), «L'Asie dans l'amphithéâtre japonais», in Le Monde diplomatique, janvier 199t, p. 26.
18. Cf Boulssou (J.M.), «La puissance politique: une enquête inachevée», in Boulssou (J.M.), FAURE (G.), LAID! (Z.), L'expansion de.la puissance japonaise, Paris, ed., Complexe, 1 992, pp. 41 sq. PosTEL-VINAY (K.), «Anachronique dépendance diplomatique du Japon», in Le Monde diplomatique, avril 1 99 1, p. 22.
19. BOZARSLAN (H.), «Turquie: un défi permanent», in PICARD (E.), (dir.), La question Kurde, Paris, Complexe, 1991, pp. 46 sq.
20. Ibid.; pp. 37-46..
21. Cf BIRNBAUM (P.), LECA (J.), op. cit. et BIRNBAUM (P.), Dimensions du pouvoir, Paris, PUF, 1985.
22. Cf «Des Ethnics aux nations en Asie centrale», Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n° 59-60; 1991.
23. Sur ces questions, cf BLOOM (W.), Personal Identity, national identity and international relations, Cambridge, Cambridge University Press, 1 990, notamment chap. 2 et 5.

مصطلحات هذا الكتاب

أ

الأبوية الجديدة .... Neo-Patrimoniale

[نظام للحكم منتشر في بلدان العالم الثالث حيث يتملك العاهل مجمل الساحة السياسية. ويكون هذا التملك فرديًا في البداية ثم يصبح جماعيًا].

الاجتماعي .... Le social

إحيائية .... Revivalisme

اختلال (أو فشل) وظيفي .... Dysfonction

"اختلال وظيفي نفعي" .... "Dysfonction fonctionnelle"

استبعاد .... Exclusion

* المستَبعدون .... Les exclus

استهِواء .... Captation

[السيطرة على الآخر باستخدام الإيعاز والإغراء دون اللجوء إلى القوة والقهر والأوامر المباشرة]

أصحاب المشروعات .... Entrepreneurs

الإصلاح الديني .... La Reforme

[انشقاق عن الكنيسة الرومانية في القرن السادس عشر تسبب في ظهور المذهب البروتستانتي]

الأصولية .... Le traditionalisme

[مذهب يدعو إلى العودة إلى المأثور]

الأطراف .... La périphérie

[مصطلح يطلق على أحياء المدينة وضواحيها البعيدة عن مركزها أو وسطها، وتوسعت العلوم الحديثة في استخدامه لتعيين الأجزاء الخارجية والمحيطية أو الإضافية لأي جسم أو جهاز أو نظام. ويطلقون هذا المصطلح اليوم على المناطق البعيدة عن مركز النظام العالمي، إذ يعتبرون أوروبا الغربية والولايات المتحدة "مركزًا" للنظام العالمي]

* نصف-طرفي .... Semi-périphérie

اغتراب .... Alienation

الاقتصادي .... L'économique

اقتصاد ثنائي .... Economie duale

[نظام اقتصادي يتصف أحد عنصريه بالإفلات إلى حد كبير من منهج السوق، كما ينزع عنصره الآخر نحو الاندماج مباشرة في السوق الدولية]

اقتصاد ريعي .... Economie de rente

[ريع = دخل من غير عمل. الاقتصاد القائم على تحقيق إيرادات بلا عمل في المقابل]

اقتصاد جمعي .... Economie communautaire

اقتصاد الجماعات الصغيرة .... Economie microcommunautaire

[اقتصاد تديره الجماعات الأسرية مباشرة أو بطريقة مستترة]

اقتصادات لا شكلية .... Economies informels

[بمعنى اقتصادات لا تمثل الأشكال الاقتصادية المتعارف عليها]

إقليمية .... Territorialite

* الأراضي الإقليمية (أو كيان إقليمي) .... Le territoire

* توطين .... Territorialisation

نشر الإقليمية .... Regionalisation

التباس .... Ambiguite

إنتروبيا .... Entropie

انتقائية .... Eclectisme

انحياز [أو تراصف] .... Alignment

[بمعنى التطابق والتماثل]

انزلاق .... Glissement

إنشاء .... Construction

الأوغسطينية .... Augustinisme

[نسبة إلى أوغسطين اللاهوتي والفيلسوف المسيحي (٣٥٤-٤٣٠م.)]

ب

البلدان الجديدة المصنِّعة [النمور الجديدة] ......

Nouveaux pays s'industrialisant (NPI)

البيرونية .... Peronisme

[مذهب سياسي يستند إلى عقيدة جوان بيرون السياسي الأرجنتيني

(١٨٩٥-١٩٧٤م) المسماة "العدالة". وقد انتخب رئيسًا للجمهورية عام ١٩٤٦]

بين-الأمم .... Inter-Nations

ت

تأهيل .... Domestication

[بمعنى جعل الشئ الأجنبي أهليًا]

تبعية .... Dependance

التبعويون [أنصار المدرسة التبعوية] .... Dependancialistes

النظرية التبعوية .... La Theorie dependancialiste

تجريبيًا .... Empiriquement

تحديث الدين المسيحي .... Aggiornamento

[أي التوفيق بين المأثور الكنسي والواقع المعاصر]

تحديث محافظ .... Modernisation conservatrice

التدفقات .... Les flux

ترابطي .... Associatif

* شبكات ترابطية .... Reseaux associatifs

تطورية .... Developpementalisme

ما بعد التطورية .... Post-developpementalisme

تعبئة .... Mobilisation

تعبئة-ماهوية .... Mobilisation identitaire

تعميم (أو تعميم كوني) .... Universalisation

تغريب .... Occidentalisation

* المغرّبون .... Les occidentalises

تفرُّد .... Singularite

* متفرِّدة .... Singuliere

تفريد .... Individualisation

* تفريدي .... Individualisant

التقارب .... La convergnce

التكافلات .... Les solidarites

تكافلات أفقية .... Solidarites horizontales

[تكافلات المصالح المادية لمختلف الفئات الاجتماعية الممثلة في النقابات والروابط]

تكافلات رأسية .... Solidarites Verticaux

[عصبيات القبائل والعشائر والجماعات والشلل]

تكافلات الثقافات شاسعة النطاق .... Solidarites macroculturelles

تكافلات الجماعات الصغيرة .... Solidarites microcommunautaires

تكدس وظيفي .... Plethore microcommunautaires

التمامية .... Integrisme

[المحافظة على تمام نظام واكتماله (كالدين مثلاً)]

تنشئة .... Socialisation

التوماوية .... Thomisme

[نسبة إلى توما الإكويني أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيمًا في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي عامةً]

ث

ثقافي (أو حضاري) .... Culturel

ثقافة أحادية .... Monoculture

*عبر-ثقافي .... Transculturel

* تجنيس ثقافي (جعل الثقافات متجانسة) . Homogeneisation cuturelle

ج

الجغراسية (أو الجغرافيا السياسية) .... Geopolitique

جماعي .... Collectif

* جمعية توحيدية .... Communautarisme fusionnel

جمعي .... Communautaire

* تكافل جمعي .... Solidarite communautaire

[عصبية قبلية أو عشائرية أو شللية]

الجيتولية .... Getulisme

[اتجاه سياسي ينتسب إلى الرئيس جيتوليو فارجاس رئيس البرازيل السابق ١٨٨٣-١٩٥٤م]

ح

حتمية .... Determinisme

خ

خارجانية .... Exteriorite

الخاص .... Le prive

خصخصة .... Privatisation

الخصوصية .... Le particularisme

د

دولة-راعية .... Etat-patron

دولة-الرفاهية .... L'Etat providence

دولة-ريعية .... Etat-rentier

[ينطبق هذا المصطلح على كل دولة تحصل على جزء جوهري من دخولها من مصادر أجنبية في صورة ريع]

الدولة-صندوق القمامة. L'Etat-poubelle

الدولة-القومية .... L'Etat-nation

دولة-موالية .... Etat-client

الدولة المستورَدة .... L'Etat importe

*بين-الدول .... Inter-Etats

*تحت-الدولة .... Sub-etatique

*عبر-الدول .... Trans-etatiques

*شبه-دول .... Quasi-Etats

الديني .... Le reliqieux

ر

رأسمالية الدولة .... Capitalism d'Etat

[اتساع نطاق دور الدولة ليشمل مجمل الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتسمى أيضًا "نظام الاقتصاد الموجه"]

رأسي .... Vertical

*شبكات رأسية .... Reseaux verticaux

*علاقات رأسية .... Relations verticales

رَسملة .... Capitaliser

[إضافة الأرباح إلى رأس المال]

الراعي .... Le patron

[بمعنى الحامي أو النصير]

الرعاية .... Le patronage

رفض .... Rejet

س

السلطوية .... Autoritarisme

سلوكية .... Behaviorisme

السياسي .... Le politique

ش

الشتات .... Diaspora

الشتات التجاري .... Diasporas marchandes

شخصنة .... Personnalisation

[إضفاء الصفة الشخصية على]

شرعية-مضادة .... Contre-Legitimite

الشعبوية .... Le populisme

الشعبوية-الجديدة .... Neo-populisme

شمولية .... Totalitarisme

ط

طليعي .... Avant-gardiste

الطوعية .... Le volontarisme

ع

العام .... Le public

عبر-الأوطان (أو عبر-القوميات) ....Transnationales

عبر-تاريخية .... Trans-historique

العُضوية .... Organicisme

[نظرية في علم الاجتماع تقول بأن المجتمعات كائنات عضوية مماثلة للكائنات الحية]

عقلاني .... Rationaliste

[الاعتداد والثقة بالعقل وعدم تقبل المعاني الدينية إلا إذا كانت مطابقة للمبادئ المنطقية والنور الفطري]

عقلانية-قانونية .... Rationalle-Legale

علمانية .... Laicisme

[مبدأ فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني، وحياد الدولة بين الأديان، إذ لا تمارس الدولة أية سلطة دينية ولا تمارس السلطة الدينية أية سلطة سياسية]

عولمة .... Mondialisation

[جعل الشئ عالميًا]

غ

غير-غربي (أو خارج-الغرب) .... Extra-oocidental

ف

فئة .... Categorie

فردي (مذهب) .... Individualisme

فردية قانونية .... Individualisme juridique

فرضية .... Hypothese

فوضى .... Disordres

الفيدا .... Vida

[أو في الأسفار المقدسة: بمثابة سجل فكري، وتاريخي، وحضاري، للآريين في الهند. وقد وُجدت في اللغة العربية مقتطفات من كتب الفيدا منذ زمن بعيد]

ق

القانون الطبيعي .... Droit natural

[قانون ينبعث من الطبيعة البشرية ويساير تركيب الإنسان العقلي والنفسي والجسدي]

القانون الوضعي .... Droit positif

[قانون وضعته السلطات التشريعية في البلاد]

*القانون الصارم .... "Loi d'airain"

*سيادة القانون .... Legisme

ك

كاريزمية .... Charism

[خاصية تضفي على شخصية صاحبها جاذبية وسحرًا تجعل الآخرين يمتثلون له، وتطلق عادة على رجال السياسة. ويعتبر جمال عبد الناصر من أكثر الزعماء شهرة "بالكاريزمية"]

كُسموجونيا .... Cosmogonie

[أو علم نشأة الكون وهو في الأغلب أسطوري]

الكوني [أو العمومي] .... L'universel

ل

الليوثان الأعرج .... Leviathan boiteux

["الليوثان" وحش بحري مخيف جاء ذكره في التوراة وهو يرمز إلى الشر، ويشبه التمساح المصري القديم]

م

المأثور .... La tradition

مأسسة .... Institutionalisation

[بمعنى إقامة مؤسسات أو تدعيمها]

الماضوية .... Passeisme

[النزعة الطاغية إلى الماضي]

مثالي-نموذجي .... Ideal-typique

المجتمع المدني .... La societe civile

مجتمع-أمة .... Societe-nation

"مجتمع-ثنائي" .... "Societe duale"

مجتمع-محلي .... Societe locale

مجرّي .... Galactique

مُجزّأ .... Segmentaire

المركز .... Le centre

المساحة (أو الحيز) .... L'espace

المساحات الاجتماعية الفارغة .... Les espaces sociaux vides

[قطاعات المجتمع التي لا يصل المسرح السياسي الرسمي إلى تعبئتها ولا إلى السيطرة عليها والتي تنتشر في داخلها أشكال من السلطة البديلة تجتذب الانتماءات الفردية لصالحها]

المساحة السياسية .... L'espace politique

مسلّمة .... Postulat

مسيانية .... Messianisme

[عقيدة تقول بمجيء المسيح ثانية لتخليص البشر من الخطيئة، ولإقامة مملكة الله على الأرض]

مشاركة سياسية .... Participation politique

معاني .... Sens

*نسق المعاني .... Systeme de sens

*فقدان المعاني .... Perte de sens

*شبكات المعاني .... Reseaux de sens

المعيارية .... Le normativisme

معياري .... Normatif

*نظام معياري .... Ordre normatif

المقدس .... Le sacre

المنازعة .... La contestation

[المعارضة الشديدة]

منازعة-فتنة .... Contestation-emeute

مِنبَري [بمعنى ديماجوجي] .... Tribunitiem

منطق (أو منهج) .... Logique

المواطنة .... La citoyenne

*الانتماء المواطني .... L'allegeance citoyenne

موالاة .... Clientelisme

[تبادل المراعاة بين شخصين، هما الراعي والمولى اللذين يسيطران على موارد غير متكافئة، وهي علاقة منشئة للتبعية]

المولى [بمعنى التابع] .... Le client

مولوي .... Clientelaire

*علاقات الموالاة .... Rapports de clientele

مؤسسي [صفة للمؤسسات] .... Institutionnel

ن

نماذج سياسية .... Modeles Politiques

هـ

هوية .... Identite

*ماهوية .... Identitaire

*أحزاب ماهوية .... Partis identitaires

و

الوضعية .... Positivisme

[تقال على المذاهب التي تقرر أن المعرفة الحقة هي معرفة الواقع، وأن اليقين قائم في العلوم التجريبية]

*الحالة الوضعية .... L'etat positif

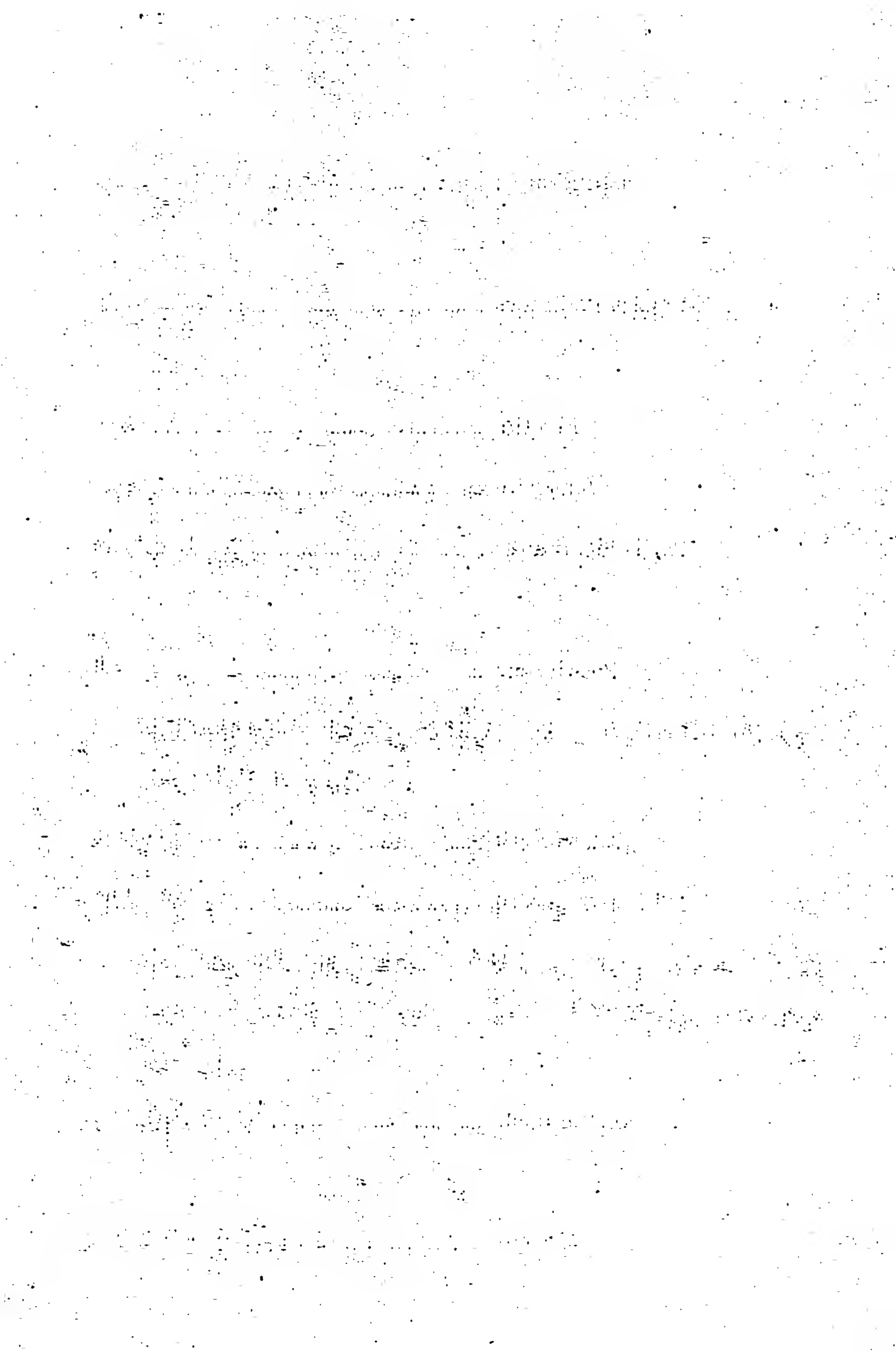
*الطور الوضعي .... Le stade positif

[هو الطور الثالث الذي يتحدث عنه الفيلسوف الفرنسي أوجوست كونت حين يعرض تاريخ العقل وبأنه مر بأطوار ثلاثة: لاهوتي، وميتافيزيقي، ووضعي]

وظيفية (أو نفعية) .... Fonctionnelle

ي

يوطوبيا (أو حلم كبير) .... Utopie



رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٦/٢٥٨١٣

الترقيم الدولي:ISBN 978-977-6459-18-2

